ناقصات عقل ودين

فصول في حديث الرّسول1

(مقاربة تحليليّة نفسيّة)

دار سحر للنّشر
الطّبعة الأولى2003

د.ألفة يوسف

ناقصات عقل ودين...

فصول في حديث الرّسول1
(مقاربة تحليليّة نفسيّة)

دار سحر للنّشر

إلى كلّ من احتار بين الرّضا بالغيب والشّوق إلى التّجلّي...

تقديم

يعتبر ميشال دو سيرتو (Michel De Certeau) أنّ خطاب العرفان الدّينيّ هو ممّا لا يمكن قوله ولكنّه أيضا من مجال ما لا يمكن السّكوت عنه[1]،وفي هذا الإطار يتنزّل هذا الكتاب فهو محاولة لقول ما لا ينقال منطلقها العجز عن صمته.

إنّنا في هذا الكتاب نودّ الاهتمام بوجه من وجوه الخطاب الدّينيّ وذلك بمساءلة أحاديث الرّسول بالبحث في بعض أبعادها الرّوحانية النّفسية،ونحن لا ننشد التّأريخ لحياة الرسول وأقواله فغيرنا أكفأ منّا وأقدر على القيام بمثل هذا العمل. ولا تدّعي قراءتنا لبعض الأحاديث أو الآيات القرآنيّة تحديد معان قصدها الله عزّ وجلّ والرّسول صلّى الله عليه وسلّم فنحن نقرّ بضياع المعنى الأصليّ للقول.إنّنا نودّ فحسب أن نجسّم القدر البشريّ بأن نقول قولنا مسقطا على قول آخر.

وقد اختار هذا العمل قصدا أن يضرب صفحا عن الاختلافات التّاريخيّة بين أحاديث الرّسول وعمّا يمكن أن يكون قد تسرّب إليها من تحريف أو تحوير.فقراءتنا للأحاديث النّبويّة لا تقوم على أيّ تجريح وتعديل بل تتعامل معها معطى تاريخيّا غُفْلا.

وفي هذا الكتاب أربعة مقالات تختلف مواضيعها ولكنّها تتّفق في ما يشدّها من وحدة في المنهج وفي الرّؤى.فقد توسّل هذا العمل في كثير من فصوله ببعض معارف التّحليل النّفسيّ*(psychanalyse) عموما والتّحليل النّفسي اللاكاني(lacanien) خصوصا[2]،وبين التّحليل النّفسيّ والقراءات الإيمانيّة وشائج كثيرة تجسّمت تاريخيّا في صراع بين التّحليل النّفسيّ والدّين ثمّ في مصالحة بينهما نجمت عن تكاثر

---

[1] ميشال دو سيرتو مؤرّخ منفتح على الأنتروبولوجيا واللسانيّات والتّحليل النّفسيّ عاش بين 1925 و1986، اهتمّ بالعرفان الدّيني من منظور نفسيّ في كتاب:
Michel De Certeau :La fable mystique XVI-XVII siècle,Paris,Gallimard,1982.

[2] نسبة إلى جاك لاكان(Jacques Lacan 1901-1981)،وهو محلّل نفسيّ فرنسيّ يُعدّ من أهمّ قرّاء سيغموند فرويد(Sigmund freud 1856-1939) أب التّحليل النّفسيّ.وأصبح لاكان عند الكثيرين رائد مدرسة في التّحليل النّفسيّ.

الكتابات الّتي تعمد كليهما وهي كتابات بيّنت أنّ الأبعاد الإيمانيّة لا تتنافى مع ما ينشده التّحليل النّفسيّ من تحقيق سعادة الفرد[3].ونجد كثيرا من هذه الكتابات يقرأ التّراثين اليهوديّ أو المسيحيّ معتمدا التّحليل النّفسيّ[4]،واهتمّ بعض الدّارسين العرب بقراءة التّراث الإسلاميّ من منظور التّحليل النّفسيّ[5]. وفي هذا الإطار العامّ يتنزّل هذا الكتاب فهو جزء أوّل من بحوث تنشد قراءة بعض أحاديث الرّسول مستعينة بالتّحليل النّفسيّ ومنطلقة من المصادرة الإيمانيّة وقد حاولنا قدر الإمكان توضيح بعض مفاهيم التّحليل النّفسيّ المعقّدة[6] فنحن لا نكتب كتابا أكاديميّا مختصّا بل شواغل فكريّة نرجو أن تجد صدى لدى المختصّ وغير المختصّ.وربّما جلب لنا هذا الكتاب بما فيه من تبسيط نقد المختصّين وربّما لقي بما فيه من بعض المفاهيم الدّقيقة نفورا من غير المختصّين،وبين هذا وذاك يودّ هذا الكتاب مساءلة بعد من أبعادنا البشريّة الّتي نشترك فيها جميعا مهما تتنوّع اختصاصاتنا ومهما تتوزّع اهتماماتنا،وهو البعد الرّوحيّ الإيمانيّ،ونودّ مساءلة هذا البعد من منظور لا ينصح ولا يلوم ولا يدّعي امتلاكا للحقيقة بل يضرب على غير هدى مشتاقا إلى إشباع لن يكون،يجد في ذلك الشّوق ذاته علّة وجوده وأقاصي متعته.

---

3 لبحث تفاصيل العلاقة بين الدّين والتّحليل النّفسي انظر:

Marie Romanens :Le divan et le prie-Dieu,psychanalyse et religion,Desclée de Brouwer 2000.

4 نذكر على سبيل المثال كتابات Denis Vasse و Françoise Dolto المعتمدة في هذا الكتاب.

ونذكر كتاب:

Daniel Sibony :Psychanalyse et judaisme,Questions de transmission,Paris ,Flammarion 2001.

5 نذكر على سبيل المثال:

Fethi Benslama : La nuit brisée, Muhammad et l’énonciation islamique. Éditions Ramsay , Paris 1988.

Fethi Benslama :La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam,Paris,Aubier 2002.

6 ألحقنا أهمّ المفاهيم والمصطلحات الواردة في الكتاب بالرّمز *،وفسّرناها في فهرس خاصّ آخر الكتاب.

محنة الغياب

الافتقار الجوهريّ:

"دخل أبو بكر الصدّيق بيت المدراس على يهود،فوجد منهم ناسا كثيرا قد اجتمعوا إلى رجل منهم يُقال له فنحاص وكان من علمائهم وأحبارهم ومعه حبر من أحبارهم يقال له أشيع فقال أبو بكر:ويحك يا فنحاص اتّق الله وأسلم فوالله إنّك تعلم أنّ محمّدا لرسول الله قد جاءكم بالحقّ من عنده تجدونه مكتوبا عندكم في التّوراة والإنجيل،فقال فنحاص لأبي بكر:والله يا أبا بكر ما بنا إلى الله من

فقر وإنّه إلينا لفقير،وما نتضرّع إليه كما يتضرّع إلينا،وإنّا عنه بأغنياء وما هو عنّا بغنيّ ولو كان غنيّا ما استقرضنا أموالنا"[7].إنّ هذا اليهودي لم يميّز بين فقر الإنسان العرضي إلى المال وفقره الجوهري إلى ذات مطلقة غير منشطرة.ومشكل هذا اليهودي أنّه خلط بين الفقر إلى المال وهو فقر وقتي قد يملؤه المال والفقر البشري الأنطولوجي الذي لا يُملأ.فما الفقر؟ الفقر لغويّا يفيد معنيي الثّقب والاحتياج.وهما معنيان مترابطان.فالمثقوب في حاجة إلى من يرتق ثقبه.ولكن من الثّقوب ما لا يرتق وجوهرها الثّقب البشري.وحاجة رتق الثقب المادّي طلب يمكن أن يُجاب شأن كلّ الحاجات.ولكنّ كلّ حاجات الإنسان إذ تُجاب تفتح من جديد على حاجة أخرى،إنّ الحاجة لا تجيب الإنسان عن معنى ذاته الجوهريّ،إنّها لا تربأ الثقب،إنّها تهدّئ ضغطا ليفغر ضغط آخر فاه من جديد إلى حاجة أخرى.

إنّ حركة الحاجة الّتي لا تنتهي هي الدّال الأساسي على افتقار الإنسان الجوهريّ فإذا اعتبرنا أنّ موضع اللغة هو الذي تنبني بمقتضاه الذّات فإنّ أوّل ما تفعله اللغة هو أن تفصل بين مقول*(énoncé) متحقّق حاضر وغير مقول ممكن غائب[8].وكلّ قول ليكون ينفي قولا آخر لن يكون.أن تسِمَك الذّكورة ينفي بالضرورة أن تَسِمَك الأنوثة وأن تسمك الأنوثة ينفي بالضرورة أن تسمك الذّكورة،من البدء تتماهى مع الأب أو مع الأمّ لا مع كليهما.منذ البدء تولد فتفترق بيولوجيّا عن محلّك الأوّل الأثير ولا تعود إليه أبدا فإمّا أن تكون جنينا خارج هذه الحياة أو أن تكون بشرا في موضع الحياة.من البدء يُحرّم عليك نكاح الأب والأمّ فلا يمكن أن يكونا زوجين.ويتواصل فعلا الإيجاب والسّلب في تزامن مذهل بل إنّ فعل الإيجاب هو نفسه فعل السّلب أليس الإيجاب في جوهره نفيا للنفي؟ وأليس السّلب إيجابا للنّفي؟

---

7 سيرة ابن هشام،بيروت،المكتبة العصريّة للطّباعة والنّشر 2001 ج2 ص181/180.

8 Vincent Descombes : L'inconscient malgré lui,Paris,Minuit 1977,pp-17-71.

إنّ شـرط وجـود الـذّات البشـريّة أن يكـون ضـياعا لشـيء ممكن.أليس التّرميز اللغويّ شرط بدء الذّات؟ وأليست التّسمية قتلا للكائن قبل الرّمز أي قتلا للشّيء غير المسمّى بإخراجه من موضع الشّيء(chose)إلى محلّ الموضوع(objet) الّذي يستدعي بالضّرورة ذاتا واصفة9.

إنّ تعلّم آدم الأسماء بدءٌ لبشريّته وبدء لسلطته على المواضيع لا على الأشياء ذلك أنّ الكلام هو فصل بين المسمّي والمسمّى الّذي ينقاد طائعا للتمثيل وفي الآن نفسه وبسبب انقياده ذاك يفرّ من الحضور.فلا حضورَ إلاّ للّغة تجسّم ضربين من الافتقار وفق محور الاستبدال*(axe de sélection) ووفق محور التّوزيع*(axe de distribution).فوفق المحور الأوّل لا وجود إلاّ للّغة تتقاذفنا كلماتها من كلمة إلى أخرى إلى أخرى في سلسلة لا تنتهي،دون أن نجزم البتّة إن كان للكلمة اللغويّة نظير واقعيّ.ووفق المحور الثّاني لا يوجد البتّة قول منته منغلق على نفسه بل كلّ قول منفتح بالضّرورة إلى كلام يزيده وصفا وتوضيحا10.إنّ "قبولنا" الخضوع للّغة هو الّذي أنشأنا ذواتا بشريّة لكنّه يضيع منّا بالضّرورة تشكّلنا الأوّل غير الرّمزيّ فالبدء هو رحلة للإنشاء والفقدان وهو محلّ ظهور الشّرخ الأصليّ الّذي لا يمكن سدّه بين الواقعيّ*(Le réel) واللغويّ.وإذا كان الافتقار إلى شيء غائب أبدا هو جوهر الذّات البشريّة فإنّ موقف الذّوات المرضيّ منه لا يعدو أن يكون سعيا مستحيلا لملء افتقار لا يُملأ.

وهم الجمع:

يقول الله تعالى:"وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ-الَّذِي جَمَعَ مَالاً وَعَدَّدَهُ-يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ" (الهمزة104/1-2-3).إنّ التهديد في هذه الآية لا

---

9 يعود التّمييز بين الشّيء والموضوع إلى التّقليد الفلسفيّ بعد كانط(Kant) الّذي يميّز بين الشّيء في ذاته(chose en soi) وهو قائم بصرف النّظر عن ذات تدركه والموضوع وهو ما لا يكون إلاّ بوجود الذّات المدركة.

10 وضّحنا هذين المفهومين،ووسمنا الثّاني بالاتّساع التّركيبيّ وذلك في ألفة يوسف:تعدّد المعنى في القرآن،تونس،كلّية الآداب منّوبة-دار سحر للنّشر 2003،صص289-293.

يحيل على كلّ جامع للمال بل على جامع المال الّذي يرى أنّ جمع المال هذا قد يُنجيه من الموت أي من حدّ الوجود الأصليّ.إنّ الجمع أيّ جمع عندما يكون هدفا في ذاته ليس سوى سعي محموم إلى نفي الافتقار الأصليّ.ومثاله دون جوان(Don Juan)الذي لا ينِي يجمع النّسوة والبخيل الّذي لا يكفّ عن جمع المال ،والإنسان الذي لا يكفّ عن جمع الوقت حتّى يغدو الزّمان صنو المال في المثل الأمريكي الشهير Time is money.على أنّ دون جوان الّذي يجمع النّسوة لا يكفّ عن الجمع ولا يشعر بالرّاحة،والبخيل الّذي يجمع المال لا يتمتّع بالمال الّذي يجمعه،والإنسان الّذي يودّ أن يمتلك الحياة لا يتمتّع بالحياة الّتي يحياها.فكم من فرد تجده يُمضي حياته كلّها نادما على أنّه لم يُمض حياته في صورة أفضل،وما النّدم في جميع ضروب تجسّمه سوى تأكيد لرفض ضياع الممكن بتحقّق الكائن.ولو افترضنا شخصا "أشبعنا" كلّ حاجاته فإنّ حركة الحاجة فيه لن تخمد لأنّ الحاجة لا يمكن أن تنتهي بتَلْبِيَتها.والإنسان عند امتلاكه لموضوع مّا يجسّم افتقاره إلى موضوع آخر،إلى شيء يتجاوز امتلاك أيّ موضوع. فكم عاشق شعر أنّ وصال معشوقه هو أقصى آماله ومنى حياته فإذا به يحسّ بعد تحقّق ذاك الوصال بوحشة النّفس التي تتوهّم الإشباع فلا تصادف إلاّ فراغا،وكم معوز تصوّر أنّ تكديس المال وتجميعه يجيب نهم نفسه فإذا به لا يجد بعد جمع الثّروات سوى رزم من المال لا تحقّق السّعادة.إنّ الجمع النّهم محاولة يائسة لملء ما لا يمكن أن يملأه الجمع،إنّه محاولة لسدّ الهوّة الّتي لا تسدّ لأنّ وجود الذّات في هذه الحياة قائم على وجود هذه الهوّة،فإذا كان الافتقار شرط الذات البشريّة كان نفيه نفيا للذّات البشريّة لذلك لا يزول الافتقار إلاّ بالموت أو بالخروج من موضع اللغة التي تفرض الاختيار إلى موضع اللالغة حيث تتماهى الكلمة والشّيء.

والحضارة المادّية الحديثة الّتي تنشد السّيطرة على العالم كلّه باسم العولمة إنّما تجسّم أحسن تجسيم هذا السّعي المحموم نحو الجمع والاستهلاك متمثّلا في السّعي نحو امتلاك الموضوع مهما يكن نوعه.إنّها تنشئ لدى الإنسان وهم الحاجة الّتي كلّما غرق فيها ابتعد عن موضع الشّوق*(désir).وليست وظيفة الإشهار الفعليّة

التّرغيبَ في استهلاك موضوع مّا بقدر ما هي إنشاء لحاجة استهلاكيّة ما كانت لتنشأ في غياب ذلك الإشهار.وتحقيق هذه الحاجة قد يهدّئ الضّغط لمدّة قصيرة ينفتح بعدها الإنسان على حاجة أخرى.ذلك أنْ لا وجود لشيء يمكن أن يطابق شوقنا إليه،فكلّ حاضر يُنشئ بالضّرورة غائبا منشودا أبدا ضائعا أبدا محرّكا الذّات البشريّة في حركة لا تني البتّة.لذلك يشير الرّسول صلّى الله عليه وسلّم إلى أنّ المسلم يأكل في معى واحد وأنّ الكافر يأكل في سبعة أمعاء[11]،ويبدو أنّ للأكل في رأينا معنى مجازيّا يتجاوز معناه الحسّي الأوّل فالأكل سعي نحو الامتلاء مهما يكن موضوع ذلك الامتلاء،والامتلاء ليس سوى وهم ينشده الإنسان الّذي يرفض منزلته البشريّة أمّا المؤمن فلا ينشد الشّبع المستحيل ولا الجمع التكديسيّ .إنّ الرّسول يعوذ بالله من نفس لا تشبع[12]،وعلى المؤمن أن يعرف قيمة الفراغ الذي تحمله ذاته،ذلك الفراغ الخلاّق ذلك الدّافع الّذي يخرج الوجود كلّه من حيّز دافع الجمع المستحيل المرهق أبدا إلى حيّز الإقرار العميق بالافتقار البشريّ الأصليّ والشّوق* إلى موضع الآخر المطلق*(L'Autre).وليس من العبث أن تتّفق جميع التّشريعات على تحريم إتيان المحارم*(inceste) وقد فسّر ستراوس(C-L-Strauss) هذا التّحريم بضرورة التّبادل،ويُعمّق دنيس فاس(Denis Vasse) التّبادل من منظور تحليليّ نفسيّ فيفسّر تحريم إتيان المحارم* بأنّه تجسيم لافتقار الذّات،وهو افتقار يُشعر الابن بأنّه غير كاف لإشباع رغبات أمّه كلّها،وأنّ عليه أن يتنحّى عن تخيّله الكمال في ذاته[13].

أنْ لا تشبع أنفسنا صورة تخرجنا من حيّز الحاجة إلى حيّز الشّوق*.فلكي يكون الإنسان عليه أن يتخلّى عن وهم الامتلاك لأنّه بكلّ بساطة لا يمكن أن يمتلك شيئا.إنّ حياتنا في جوهرها قائمة على العطاء بل إنّها عطاء،ألا يعطي كلّ منّا بعضا من حياته في كلّ

---

11 موطّأ مالك،بيروت،دار الفكر1998 ص615.

12 سنن ابن ماجه،دار إحياء التّراث العربي 1975،ج1 ص92.

13 Denis Vasse:Le temps du désir,Paris,Seuil 1997(2éme édition),p-76.

لحظة يحياها،أليس الأكسجين قوام حياتنا حاملا في تركيبته الأصليّة كلّ العناصر المؤكسدة الّتي تحلّل الجسد شيئا فشيئا؟ إنّ قول الله تعالى:"إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ"(الزّمر30/39) قد يفيد إلى معنى الصّفتين المستقبليّ معنى حاضرا14.إنّنا نموت الآن وفي كلّ لحظة نحياها لأنّ جوهر حياتنا هو أن نهب هذه الحياة الّتي وُهبت لنا دون أن نطلبها ودون أن نطالب بها.إنّ هبة الحياة لنا هبة مجانيّة لا ينشد منها الواهب أيّ مصلحة،وهذا ما قد نجد عسرا في فهمه إذا ما لم نفهم أنّ جوهر الحياة هو العطاء.ففي هذا العطاء يتحقّق معنى الوجود البشريّ وفي مقابل ذلك فإنّ معنى العطاء يُطمس في كلّ سعي محموم نحو الامتلاك وإن يكن امتلاك الحياة نفسها،فبعضنا يفضّل امتلاك الحياة حتّى الموت على يعطي وهو يحيا[15].

إنّ سيرة الرّسول صلّى الله عليه وسلّم تؤكّد أنّ الجمع والامتلاك لا يملآن النّفس.فقد ورد في سيرة ابن هشام أنّ قريشا بدأت تتذمّر من رسول الله إثر شروعه في نشر الدّعوة وخروجه بها من السّرّ إلى الجهر فمشوا إلى أبي طالب عمّ الرّسول وحامي حماه مستنكرين وحانقين قائلين:"إنّا والله لا نصبر على هذا من شتم آبائنا وتسفيه أحلامنا وعيب آلهتنا حتى تكفّه عنّا أو ننازله وإيّاك في ذلك حتى يهلك أحد الفريقين.ثم انصرفوا عنه،فعظم على أبي طالب فراق قومه وعداوتهم ولم يطب نفسا بإسلام رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم ولا خذلانه" فبعث لرسول الله يعلمه الخبر فقال الرسول:"يا عم والله لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر حتى يظهره الله أو أهلك ما تركته"16،وورد في خبر تاريخي آخر أنّ كبار الرجال من قبائل قريش قد اجتمعوا بالرسول صلى الله عليه وسلم فعابوا عليه شتمه الآلهة وخروجه عن

---

14 يقول الرّازي:"لا تبال يا محمّد بهذا (موقف الكفّار) فإنّك وَهُمْ أيضا سيموتون" وهذا تفسير لاسم الفاعل على معنى الاستقبال،ويقول أيضا:"إنّك وإيّاهم وإن كنتم أحياء فإنّك وإيّاهم في أعداد الموتى لأنّ ما هو آت آت" وهذا أيضا تفسير لسم الفاعل على سبيل الاستقبال. فخر الدين الرّازي:مفاتيح الغيب،بيروت،دار الفكر 1985،مج13 ج26 ص278.

15 Denis Vasse:Inceste et Jalousie,Paris,Seuil 1995,p-129 .

16 سيرة ابن هشام ج1 ص195.

الدّين السائد وقالوا:"إن كنت جئت بهذا الحديث تطلب به مالا جمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالا وإن كنت إنّما تطلب الشرف فينا فنحن نسودك علينا وإن كنت تريد به ملكا ملكناك علينا" فقال لهم رسول الله:"ما جئت بما جئتكم به أطلب أموالكم ولا الشّرف فيكم ولا الملك عليكم ولكن الله بعثني إليكم رسولا وأنزل عليّ كتابا وأمرني أن أكون لكم بشيرا ونذيرا فبلّغتكم رسالات ربي ونصحت لكم فإمّا أن تقبلوا منّي ما جئتكم به فهو حظّكم في الدنيا والآخرة وإن تردّوه علي أصبر لأمر الله حتى يحكم الله بيني وبينكم"[17].

إنّ القرشيّين يعرضون على الرّسول في هذين الخبرين الملكيّة،ملكيّة المال أو ملكيّة الشّرف أو ملكيّة السّلطة فيرفض،بل إنّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم يفترض أنّهم يمكّنونه من امتلاك المستحيل وهو أن توضع الشمس في يمينه والقمر في يساره فيرفض ويتمسّك في مقابل ذلك بوظيفة الرّسالة بكلّ ما فيها من عطاء وتواضع،إنّه يودّ أن يكون بشيرا ونذيرا،يودّ أن يكون حاملا لقول لم يكن هو منشئه ،يودّ أن يكون حاملا لقول لا يمتلكه ولا يحصل منه في ذاته على أيّ فخر أو شرف ،يودّ أن يكون مبلّغ الكلمة وناقلها،ويرفض أن يكون ممثّل الصّورة*(image).

ومثلُ هذا الاختيار الرّمزيّ الّذي عُرض على الرّسول يُعرض علينا في حياتنا بأشكال شتّى،فإمّا أن نجمع ونمتلك ظانّين في ذلك الجمع والامتلاك حقيقة ذواتنا أو أن نعلم أنّ أيّ جمع ليس سوى طامس لكلمة الحقيقة فينا.إنّ ذواتنا منقسمة بين أنا*(moi) ينشد المتع الملبّية للحاجة وذات*(sujet) منشطرة*(clivé) لا تشبعها أيّ حاجة لأنّها محكومة بما وراء مبدإ اللذّة[18].الأنا* تنشد النّجاح والذّات* تنشد السّعادة،ونحن نجد الله عزّ وجلّ لا ينفي أنّ المال والبنين زينة الحياة الدّنيا فهما يتّصلان بمبدإ اللذّة ومفهوم النّجاح،ولكنّه تعالى يؤكّد أنّ الباقيات الصّالحات خير عند الله ثوابا وخير أملا،والباقيات

---

17 سيرة ابن هشام ج1 صص215/216.

18 S-Freud :Au delà du principe du plaisir,in Essais de psychanalyse,Paris,Payot 1981
Gérard Miller(Sous la direction de) :Lacan,Paris,Bordas 1987,p-117.

الصّالحات تمثّل مفهوم السّعادة[19].ونحن نجد الرّسول صلّى الله وسلّم لا يرفض الملكيّة بمعنى الاستخلاف وهو المعنى الّذي حدّده الله عزّ وجلّ لكلّ امتلاك بشريّ إذ يقول تعالى: "...وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ..."(الحديد7/57)،ولكنّه يرفض الملكيّة التي تغدو وهما يتصوّر المرء بمقتضاه اقتصار ذاته على تلك الملكيّة،فيصبح مثل ذاك الّذي جمع المال فعدّده حاسبا أنّ ماله أخلده،ويصبح مثل نرجس الأسطورة(Narcisse)،فليس خطأ نرجس أنّه نظر إلى صورته في الماء ولكنّ خطأه القاتل بدأ عندما توهّم في تلك الصّورة حقيقة ذاته.وليس خطأ الإنسان أن يمتلك مالا أو منصبا ولكنّ خطأه يبدأ عندما يتوهّم أنّ ذاته تتلخّص في ذاك المنصب أو المال أو الجاه.إنّنا لا نفعل شيئا سوى أنّنا نقوم بدور المالك وعلينا أن نعي أنّ المالك الحقيقيّ هو الله،ولكن عندما يصدّق الممثّل دوره فإنّه يغدو مجنونا.ومن هذا المنظور يؤكّد لاكان أنّه "إن كان الشّخص الّذي يعتقد أنّه مَلِكٌ شخصا مجنونا فإنّ الملك الّذي يعتقد أنّه ملك لا يقلّ عنه جنونا"[20].

ومن هذا المنظور يمكن أن نفهم فلسفة الزّكاة والصّدقة كما يحدّدها الرّسول صلى الله عليه وسلّم.فالصّدقة ليست مصلحة للمعطى إليه بقدر ما هي مصلحة للمعطي.إنّنا لا ننفي البعد الاجتماعيّ لإعطاء الفقير المالَ وهو بعد ظاهر كُتبت فيه الكتب وأُلْقِيَتْ حوله الخطب والمواعظ،و لكنّ ما يهمّنا هو بعد آخر للزّكاة وللصّدقة،هو بعدها النّفسيّ الّذي يجعلها نعمة للمتصدّق بل ضرورة لصحّته النّفسيّة.لذلك حدّد الرّسول أفضل الصّدقة بأن يتصدّق الإنسان وهو صحيح حريص يأمل الغنى ويخشى الفقر[21]،ذلك أنّ في كلّ عطاء تذكيرا بالافتقار الأصليّ بل وسما له. أليس من الغريب

19 يقول الله تعالى:"الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلاً"(الكهف46/18).

20 . Jacques Lacan :Ecrits,Paris,Seuil 1966,pp-170/171

21 صحيح البخاري،دار مطابع الشّعب،(د-ت) مج 2 ج1 ص5.

أن يتفشّى السّرطان في عصرنا الحاليّ؟ وما السّرطان؟ أليس تكاثرا غير عاديّ للخلايا؟ أليس جمعا ومنعا؟[22].

الخروج من الأنا*:

إنّ انغلاق الفرد على ذاته في أيّ ضرب من ضروب الجمع للمال أو للعلم أو للسّلطة هو ما يفسّر رفض الإنسان أن يتزحزح من صورته لينفتح على الآخر فيه وعلى الآخر حوله.فلا شيء يخيفنا قدر موتنا أمّا موت الآخرين فقد يؤلمنا ولكنّه لا يفزعنا إلاّ لأنّه يذكّرنا بموتنا،ولا شيء يخيفنا قدر ضعفنا أو مرضنا أمّا مرض الآخرين فقد يستدرّ شفقتنا ولكنّه لا يخاطب أعماقنا إلاّ لأنّه يذكّرنا بإمكان مرضنا.ولا شيء يفرحنا قدر نجاحنا أمّا نجاح الآخرين فقد يفرحنا أو قد يحملنا على أن نغبط الفرحان ولكنّه لا يستفزّنا إلاّ لأنّه يذكّرنا بفشلنا أو بإمكان نجاحنا.إنّنا مهووسون بذواتنا حتّى النّخاع نجمع لها ما به نحقّق النّجاح الاجتماعيّ ولا نستطيع أن نحسّ بالآخر في ذاته.فكيف يمكن أن نحسّ بالآخر فينا؟كيف يمكن أن أفرح لفرح الآخر بنفس الدّرجة الكبيرة الّتي بها أفرح لنفسي أو كيف يمكن أن أفرح لنفسي بنفس الدّرجة البسيطة الّتي بها أفرح للآخر؟ كيف يمكن أن يصبح الآخر أنا أو أن أصبح أنا الآخر؟ إنّني إذا بحثت عن الآخر فيّ أبتعد عن ذاتي فتكون ذاتي آخر مثلك ويمكنني أن أحبّ لك ما تحبّه أنت لنفسك لا ما أتصوّر أنا أنّك تحبّه لنفسك.إنّ قول الرّسول صلّى الله عليه وسلّم:"لا يؤمن أحدكم حتّى يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه"[23] يحدّد للإيمان هذا الشّرط الأساسيّ،وهو شرط تسمح لنا قواعد اللغة بأن نقرأه بطريقتين:الأولى هي الطّريقة الشّائعة على أساس اعتبار الضّمير

---

22 يشير دريفرمان إلى أنّ الجمع ليس إيجابيّا في ذاته،وهذا شأن تكاثر الهرمونات أو الخلايا في الجسم تكاثرا غير عاديّ.
Eugen Drewerman :Fonctionnaires de Dieu,Paris,Albin Michel 1993, p-576

23 صحيح البخاري مج1 ج1 ص10.

المستتر الفاعل في فعل يحبّ(الثّاني) محيلا على المؤمن،فيكون المعنى أنّ شرط الإيمان أن يحبّ المؤمن لأخيه ما يحبّه المؤمن لنفسه،فإن كُنت أحبّ المال فمن المفروض أن أحبّ المال لأخي المؤمن.أمّا القراءة الثّانية فإنّها تعتبر أنّ الضّمير المستتر الفاعل في الفعل "يحبّ" لا يحيل على المؤمن بل يحيل على الأخ أي إنّ عليّ أن أحبّ لأخي المؤمن ما يحبّه هو لنفسه،وما يحبّه هو لنفسه ليس موافقا بالضّرورة لما أحبّه أنا لنفسي.وبهذا المعنى لا أُسقط على الآخر تصوّري للأشياء ولا أفرض عليه ما أحبّ بل أصالح صوت الآخر فيّ عساني أصل إلى صوت الآخر فيه.فيكون العطاء بلا هدف ولا انتظار لأيّ جزاء.

الغائب الحاضر:

عندما تخرج حركة الإنسان في الكون من مجال الاستهلاك والحاجة إلى مجال الشّوق* ينفتح باب جديد قوامه الغياب.ذلك أنّ الحاجة ليست سوى سعي لاستهلاك الحاضر في حين أنّ الشّوق* لا يكون إلاّ شوقا إلى غائب.إنّ موضوع الشّوق* الأساسيّ هو ذلك الآخر الّذي لم يكن،ذلك الآخر الّذي لم يَنْقَلْ.إنّه ما يحرّكنا للقول إنّه دافعنا الأصليّ الّذي لا يمكن أن ينقال.إنّه موضع الإثبات عند المناطقة،موضعٌ موجود بالقوّة في كلّ قول ولكنّه لا يكون إلاّ بغيابه.فإذا صرّحت به في قول مّا نشأ عند التّصريح به موضع إثبات آخر غائب.إنّه الغياب الموجود بالقوّة أو لنقل إنّه الغياب الحاضر أبدا بغيابه.وإنّنا إذ نفترض أنّ موضع الشوق* البشريّ الأصليّ لا يكون إلاّ إلى هذا الآخر الغائب أبدا نسمح لأنفسنا بأن نسمّي هذا الآخر "الله".

إنّ حضور الله في غيابه ينتج أمرين:

+لا ضامن لوجود الله:

أوّلهما أنّه لا يمكن تحقيق وجود الله تحقيقا تجريبيّا.فلئن كان وجود الأصل بمعناه العامّ قابلا للافتراض فإنّ تصوّر ذلك الأصل كائنا أو وحدة يمكن أن توسم بالله لا يقبل التحقيق،ذلك أنّ القول: "الله موجود" يسند محمول الوجود إلى موضوع لا يمكن إثبات وجوده تجريبيّا لذلك يعدّ الوضعيّون والفلاسفة التّجريبيون القول

المذكور قولا خلوا من المعنى.لا يمكن تحقيق وجود الله لأنّ تحقيق وجوده يفترض وجود موضوع خارج عن الله يثبت وجوده وهذا مستحيل.لقد عبّر لاكان عن المفارقة ذاتها في حديثه عن اللغة إذ أقرّ بأَنْ لا وجود لما وراء اللغة أي أَنْ لا وجود لشيء خارجٍ عن اللغة يضمن وجود اللغة[24].فكلّ ما قد نعتمده من حجج لإثبات وجود اللغة قد صيغ وفق قواعد اللغة.ولا يبقى لنا إلاّ أن نعتقد وجود اللغة دون أيّ ضمان.وكذا شأن موضع الوجود الأصليّ وهو الله فإنّه لا وجود لشيء يضمن وجود الله.إنّ وجود الله لا يقوم على استدلال منطقيّ أو رياضيّ لأنّه الأصل،والأصل عند الرّياضيين أنفسهم من قبيل المصادرات(axiomes) لا من قبيل النّظريّات(théorèmes).ومثلما أنّنا لا نستدلّ على المصادرات الأولى البديهيّة- شأن اعتبار الكلّ أكبر من الجزء- فإنّه لا يمكننا الاستدلال على وجود الله[25].إنّه لا ضامن لوجود الله وليس رهان بسكال(Pascal) الشّهير سوى إقرار بوطأة غياب الضّامن، إنّه الإقرار بوطأة الغياب في حين أنّ الإيمان لا يكتسب معناه إلاّ من هذا الغياب.ألا يؤكّد الله عزّ وجلّ في آيات كثيرة أنّ المؤمن هو من يخشى الرّحمان بالغيب[26].إنّنا نرى أنّ من وجوه الجحود الفرار من وطأة الغياب والبحث عن ضامن لوجود الله.فقد طلب مشركو قريش من الرّسول صلى الله عليه وسلّم حججا تثبت وجود الله ،فقالوا:"يا محمّد...قد علمت أنّه ليس من النّاس أحد أضيق بلدا ولا أقلّ ماء ولا أشدّ عيشا منّا فسل لنا ربك الذي بعثك بما بعثك به فليسيّر عنّا هذه الجبال التي قد ضيّقت علينا وليبسط لنا بلادنا وليفجر فيها أنهارا كأنهار الشّام أو العراق...فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم:"ما بهذا بعثت إليكم..." فقالوا:"فإذا لم تفعل هذا لنا فخذ لنفسك سل ربك أن يبعث معك ملكا يصدقك بما تقول ويراجعنا عنك...فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلّم ما أنا

---

24 Ecrits,p-867.

25 "الآخر المطلق هو طبعا ضامن القانون وهو المرجع الثالث للعلاقة مع المثيل.ولكنّه وإن كان ضامنا للميثاق الرّمزيّ فإنّه يصطدم بمحال وهو أن يعبّر عمّا يؤسّس ضمانه الخاصّ" Lacan ,p-66

26 انظر على سبيل المثال البقرة2/2 –المائدة94/5 –فاطر18/35 -يس11/36...

بفاعل وما أنا بالذي يسأل ربه هذا وما بعثت إليكم بهذا...قالوا:فأسقط السّماء علينا كسفا كما زعمت أنّ ربّك إن شاء فعل فإنّا لا نؤمن لك إلاّ أن تفعل،قال:فقال رسول الله ذلك إلى الله إن شاء أن يفعله بكم **فعل**"[27].

إنّ المشركين يطلبون من الرسول في هذا الخبر تدخّلا إلهيّا مباشرا في شؤون الحياة سواء أكان ذلك بتحقيق رغباتهم من جهة وما يتصوّرونه رغبات الرسول من جهة أخرى(أي بالتّرغيب) أم بتدمير بعض عناصر الحياة (أي بالتّرهيب).وفي كلّ الأحوال فإنّهم ينشدون حججا قاطعة ملموسة على وجود الله ولكنّ الرّسول صلى الله عليه وسلم يرفض أن يجيبهم إلى طلباتهم لأنّ الأساس الّذي يقوم عليه الإيمان بالله هو غياب الله وغياب الحجّة على وجوده.

إنّ الإيمان بالله لا يحتاج إلى أدلّة باعتباره فعلا نفسيّا لا عملا منطقيّا،ولذلك نجد الرّسول صلى الله عليه وسلّم يؤكّد أنّ حقيقة الإيمان هي في قول المؤمن:"لا إله إلاّ الله" خالصا من **قلبه** أو **نفسه**[28].إنّ فضل المؤمن على غير المؤمن هو في الإيمان بالله دون أيّ حجّة عقليّة أو منطقيّة أي في الإيمان بالله دون ضامن على وجوده.ففي حال وجود هذه الحجّة ينتفي فضل المؤمن على غير المؤمن:"وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا..."(يونس99/10).إنّ جوهر الإيمان هو فعل ثقة واطمئنان لا فعل تفلسف وتفكير وكذا جوهر الكفر فعل جحود وقلق لا فعل تفلسف وتفكير.فالكافر إذ يطلب حجّة على وجود الله لا ينشد الإيمان ولن يؤمن ما دام في دائرة الإقناع والاقتناع.أفلا يقول الله عزّ وجلّ:"وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ مُبِينٌ"(الأنعام7/6).ويفسّر الرّازي هذه الآية قائلا:"والمقصود أنّهم إذا رأوه بقوا شاكّين فيه وقالوا إنّما سكرت أبصارنا فإذا لمسوه بأيديهم فقد يقوى الإدراك البصريّ بالإدراك اللمسيّ وبلغ الغاية في الظّهور والقوّة ثمّ هؤلاء يبقون شاكّين في أنّ

---

27 سيرة ابن هشام ج1 ص216.

28 صحيح البخاري مج3 ج8 ص146.

ذلك الّذي رأوه ولمسوه هل هو موجود أم لا وذلك يدلّ على أنّهم بلغوا في الجهالة إلى حدّ السّفسطة"29.ونحن لا نتّهم هؤلاء بما اتّهمهم به الرّازي محكوما في ذلك بمنطلقاته الاعتقاديّة ولكنّنا نرى في شكّهم الّذي لا ينهيه شيء تأكيدا لما أسلفناه من استعصاء وجود الله عن الخضوع لمنطق التّحقيق سواء كان ذلك التّحقيق باعتماد العقل أو الحواسّ والتّجريب.بل إنّنا نذهب إلى أبعد من ذلك ونرى أنْ لا موضوعَ في حياتنا اليوميّة البسيطة قابل للتّحقيق فنحن نكتفي بالتّواضع على وجود المواضيع في الكون إذ اليقين في وجودها لا يعني أنّها موجودة.وربّما أشرنا إلى أنّ الشّيء الوحيد الّذي نقرّ بوجوده هو أحاسيسنا العميقة من ألم وفرح وحزن ولذّة وهي أحاسيس فرديّة تدخل في إطار "التّجربة الخاصّة" الّتي لا يمكن للآخر تحقيقها30.والإيمان هو من قبيل هذه التّجارب الخاصّة بل لعلّه أعمقها في مخاطبته لكلّ فرد بما لا يحسّه إلاّ هو.

ثمّ إنّ حضور الله في غيابه -على إنشائه شيئا من القلق لدى بعض المؤمنين وإلى جانب اتّصاله بجوهر الذّات الإلهيّة-هو تعبير عن رحمة الله بالنّاس إذ في حال تجسّم الحجج القطعيّة والكفر بها مع ذلك فلا راحم لأحد من عذاب الله،وهذا ما أثبته قول الله تعالى لعيسى إذ طلب الحواريّون من الله إنزال مائدة من السّماء :"قَالَ اللهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لاَ أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ"(المائدة115/5).

+وما يعلم تأويله إلاّ الله:

وإذا تجاوزنا عدم إمكان تحقيق وجود الله وقبلنا أنّ الإيمان بالله فعل ثقة واطمئنان فإنّ لغياب الله نتيجة ثانية إذ المؤمن يريد أن يطيع الله وأن يلتزم بتعاليمه ويودّ أن يرضى عنه الله فيكون من المنعم عليهم غير المغضوب عليهم.غير أنّ غياب الله يجعل المؤمن غير

---

29 مفاتيح الغيب مج 6 ج 12 صص169-170.

30 مفهوم التّجربة الخاصّة من المفاهيم الفلسفيّة الّتي يختلف الفلاسفة في حدودها،والوحي يدخل في إطار هذه التّجارب.

انظر لمزيد توضيح مفهوم التّجربة الخاصّة:

P-M-S-Hacker :Wittgenstein,Paris,Seuil 2000,pp-33/38.

متيقّن من مدى رضا الله عنه لأنّ الله لا يمكن أن يجيب المرء مباشرة عن تساؤلاته.فقد طرح المؤمنون الجدد على الرّسول صلّى الله عليه وسلّم أسئلة كثيرة إمّا أنّ القرآن لم يجب عنها أو أنّ إجابته عنها لم تقنع المؤمنين ولم تطمئنهم[31].صحيحٌ أنّ الرّسول أكّد أنّه قد ترك فينا ما إن اتّبعناه لم نضلّ أبدا:كتاب الله وسنّته.ولكن تكفي نظرة سريعة إلى تاريخ الإسلام لنتبيّن مدى الاختلاف بين الفرق والمذاهب الإسلاميّة في تفسير كتاب الله وسنّة رسوله،وهو اختلاف تجاوز في كثير من الأحيان المستوى النّظريّ الفكريّ ليتجسّم عمليّا في عديد الحروب والفتن والمحن الّتي عرفتها مجتمعات الإسلام وعاناها أفراده[32].وقد حاولنا أن نثبت في أحد أبحاثنا السّابقة أنّ القرآن- مهما تكن مواضع إعجازه- لا يعدو أن يكون قولا لغويّا يقبل معناه التّعدّد بالقوّة،وبيّنّا أنّ معنى القول هو سبب القول أو الدّافع إليه.فإذا كان الباثّ كائنا بشريّا فإنّ معرفته الكاملة بمعاني قوله أي بأسبابه مستحيلة لوجود موضع اللاوعي*(inconscient) الّذي يفرّ من الإحاطة به ،وإذا كان باثّ القول إلهيا-وهذا شأن القرآن- فإنّ الله هو الباثّ المؤهّل للإحاطة بمعاني قوله كلّها ولكنّه لا يخبرنا بها إذ لا يُخاطبنا الله إلاّ عبر اللغة الّتي تفرض تعدّد المعنى[33].وجهلنا بأسباب قول الله أي بمعاني ذلك القول يتجسّم أوضح تجسّم في عدم قدرتنا على القطع بمقاصد الله تعالى لأنّه عزّ وجلّ يوجّه قوله إلينا نحن البشرَ وقد يتّصل معنى ذلك القول بطبيعتنا البشريّة النّسبيّة.فهل امتنع القرآن عن تحريم الرقّ مثلا للأسباب الكثيرة الّتي ذكرها المحدثون-شأن استلزام النّمط الاقتصاديّ الاجتماعيّ زمن الرّسول لذلك النّظام...- أم امتنع عن تحريم الرّقّ لاختياره إباحته إيّاه في ذاته؟ وهل حرّم الله تعالى قتل الإنسان نفسَه لتمكين الإنسان من تجاوز محن ولحظات ضعف قد يفكّر فيها في الانتحار أم حرّم الله تعالى قتل النّفس في ذاته؟ وهل يعدنا الله بالخمور والحور العين

---

31 ألفة يوسف:الإخبار عن المرأة في القرآن والسنّة،تونس،سحر1997 صص77-80.

32 يكفي أن نتذكّر الفتنة الكبرى أو محنتي ابن حنبل وابن رشد مثلا.

33 تعدّد المعنى في القرآن ص405.

لمعرفته أنّ تلك الملاذّ في بعدها الحسّي مغرية للمؤمنين الّذين يخاطبهم أم الجنّةُ هي فعلا على الصّورة الحسّيّة المذكورة؟ وهل يشدّد لنا الله صورة العقاب لحمل النّاس على عدم إلحاق الضّرر بعضهم ببعض ولتحقيق تعايش "سلميّ" بين البشر أم العقاب هو فعلا على الصّورة المذكورة؟ وبعبارة أخرى هل يمكننا أن نبحث في مقاصد الله تعالى؟ فإن قيل لا فإنّنا نبطل كلّ تفسير للقرآن وكلّ بحث في حكمة التشريع وكلّ حديث عن معاني الأحكام وإنّنا بذلك ندعو إلى الصّمت،وإن قيل نعم فإنّنا نكتفي بأقوال حول قول الله تعالى وهي أقوال لا تمثّله ولا تلزم إلاّ أصحابها.فليس تفسير الطّبري بمُلزم لسواه ولا تفسير ابن عربي بملزم غيره وقس على ذلك سائر التّفاسير الّتي لا تمثّل القرآن بل أصحابها،وليست بذلك سوى معان ثوان عن معنى أصليّ لا ينقال هو القرآن في اللوح المحفوظ[34].إنّ الله عزّ وجلّ يقول:" هُوَ الّذي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا..."(آل عمران7/3)،ويمكن أن يعود الضّمير "ه" المتّصل بالمصدر:"تأويل" على القرآن أو على المتشابه منه،فإن عاد على القرآن ثبت أنّ تأويله من علم الله وحده وإن عاد على المتشابه وحده طُرح إشكال تمييز المحكم من المتشابه ممّا اختلف فيه المفسّرون والفرق الإسلاميّة[35] وبذلك يتأكّد أنّ تأويل القرآن -أي العودة به إلى معناه الأوّل الأصليّ في اللوح المحفوظ-أمر محال لا يمكن أن يدّعيَه واحد من البشر[36].

---

34 السّابق صص404-405.

35 مفاتيح الغيب،مج4 ج7 ص188.يقول الرّازي:"واعلم أنّك لا ترى طائفة في الدّنيا إلاّ وتسمّي الآيات المطابقة لمذهبهم محكمة والآيات المطابقة لمذهب خصمهم متشابهة".

36 أشار بعض المفسّرين إلى إمكان اعتبار الواو على العطف لا على الاستئناف (مفاتيح الغيب مج4 ج7 ص190) فيكون الرّاسخون في العلم قادرين على تأويل القرآن،ولكن ألا تخضع صفة الرّسوخ في العلم ذاتُها لتعدّد المعنى،وهل نتّفق ضرورة في الرّاسخين في العلم؟

وقد شعر المفسّرون أنفسهم بعسر التّقرير بتفسير نهائي قاطع للمقول القرآنيّ،فهذا الزّركشي يحدّد وجوه عسر التّفسير معتبرا أنّ "أظهرها أنّه كلام متكلّم لم يصل النّاس إلى مراده بالسّماع منه ولا إمكان للوصول إليه بخلاف الأمثال والأشعار فإنّ الإنسان يمكن علمه بمراد المتكلّم بأن يسمع منه أو يسمع ممّن سمع منه أمّا القرآن فتفسيره على وجه القطع لا يعلم إلاّ بأن يسمع من الرّسول عليه السّلام وذلك متعذّر إلاّ في آيات قلائل"[37].إنّ غياب باثّ القرآن يعسّر المطابقة بين تفسير المتقبّل من جهة وقصد الله الباث من جهة أخرى،حتّى تغدو هذه المطابقة المنشودة مجرّد وهم مستحيل إدراكُه لغياب المنشئ القاصد العليم.وقد كان الرّسول صلّى الله عليه وسلّم المؤهّل الوحيد لتقديم المعنى "الإلهي" لآيات القرآن،ولكنّنا نجده في كثير من الأحيان يسلك سلوكا **يوهم** بالتّعارض مع ظاهر آيات القرآن ممّا ندرس أبعاده في ما يأتي من هذا الكتاب[38].

الرّسول الصّامت:

إذا ضربنا صفحا عن إمكان وضع الأحاديث واختلافها الظاهر عن معاني القرآن المتداولة،وإن افترضنا جدلا أنّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم قادر على أن يُترجم لنا مقاصد الله عزّ وجلّ،فإنّ مشكل الغياب لن يُحلّ لأنّ الرّسول نفسه قد غاب بالموت،ولم يضيّع المؤمنون الأوائل أكثر من ساعات ليختلفوا في تعيين خليفته.ولم يضيّع صحابة الرّسول أكثر من سنوات لينشقّوا في فتنة بعض أطرافها إحدى أمّهات المؤمنين في مواجهة صهر الرّسول وابن عمّه[39].

إنّ حضور الرّسول كان الضّامن الوحيد لتواصل ممكن مع الذّات الإلهية وبغيابه غاب هذا التّواصل غيابا نهائيّا.ونحن نؤكّد أنّ هذا الغياب –شأنه في ذلك شأن عدم القدرة على القطع بوجود الله-

---

37 بدر الدّين الزّركشي:البرهان في علوم القرآن.بيروت،دار الجيل1988،ج1 ص16.

38 انظر المقال:روح القانون أم حرفيّة القانون؟

39 لمزيد من التّفاصيل انظر:هشام جعيط:الفتنة الكبرى-جدليّة الدّين والسّياسة في الإسلام المبكّر،بيروت،دار الطّليعة 1995.

شرط أساسيّ للإيمان.فقد ورد في عدد من كتب الحديث أنّه "لمّا حُضر رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وفي البيت رجال فقال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم هلمّوا أكتبْ لكم كتابا لا تضلّون بعده،فقال بعضهم إنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قد غلبه الوجع وعندكم القرآن،حسبنا كتاب الله،فاختلف أهل البيت واختصموا فمنهم من يقول قرّبوا يكتب لكم كتابا لا تضلّون بعده ومنهم من يقول غير ذلك،فلمّا أكثروا اللغو والاختلاف قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قوموا.قال عبيد الله فكان يقول ابن عبّاس إنّ الرّزيّة كلّ الرّزيّة ما حال بين رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب لاختلافهم ولغطهم"[40].

رأى ابن عبّاس أنّ اختلاف القوم هو ما منع الرّسول المحتضر من كتابة الكتاب الأخير ورأى أنّ في غياب ذلك الكتاب الرّزيّة كلّ الرّزيّة،وهذا الرّأي الممكن لا يحجب إمكانا آخر وهو أن يكون غياب هذا الكتاب الأخير إرادة من الله متناسقة مع جوهر الإيمان وهو بذلك نعمة كلّ النّعمة.ذلك أنّ غياب هذا القول الممكن الّذي يجيب عن جميع الأسئلة أمر ضروريّ فقد بيّنّا أنّ طبيعة الذّات البشريّة الافتقار،ومن دوالّ الافتقار الجوهريّة الشّوق* المستمرّ الّذي لا يني.والدّالّ الأساسيّ للشّوق إلى الله هو التّساؤل المتواصل والبحث المستمرّ عن جواب لن يكون البتّة نهائيّا،وكيف يكون نهائيّا والإنسان لا يمكن أن يقول كلّ شيء؟ وكيف يكون نهائيّا وما أوتينا من العلم إلاّ قليلا؟

إنّنا لن نعرف البتّة في الحياة الدّنيا مدى رضا الله عنّا ولن نجزم إن كان ما يفعله الواحد منّا "خيرا" أم "شرّا"؟ ولنا في حكاية الخضر وموسى دعوة للتّأمّل والنّظر.

لن تستطيع معي صبرا:

لنتذكّر معا الآيات 65-82 من سورة الكهف:" فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا-قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا-قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِي

---

40 صحيح البخاري مج 2 ج3 ص12.

صَبْرًا-وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا-قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللهُ صَابِرًا وَلاَ أَعْصِي لَكَ أَمْرًا-قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلاَ تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا-فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا-قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِي صَبْرًا-قَالَ لاَ تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلاَ تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا-فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلاَمًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا-قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِي صَبْرًا-قَالَ إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلاَ تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا-فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اِسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا-قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا-أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا-وَأَمَّا الْغُلاَمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا-فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا-وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلاَمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا".

إنّ جوهر هذه القصّة القرآنيّة هو الاختلاف في تأويل الحدث الواحد فما يراه موسى شرّا يعتبره العبد الصّالح خيرا[41].ومردّ الاختلاف بينهما أنّ موسى يقيّم قتل الغلام وخرق السّفينة وبناء الحائط مجّانا وفق معرفته الظّاهرة بالأمور أي وفق معرفته النّسبيّة المنطقيّة،أمّا العبد الصّالح فهو يقيّم الأحداث نفسها وفق معرفة ألهمها إيّاه الله (آتيناه رحمة من عندنا وعلّمناه من لدنّا علما).إنّ الفرق بين موسى والعبد الصّالح أنّ الأوّل لا يعرف من المقام إلاّ بعض عناصره في حين أنّ الثّاني يعرف أكثر ممّا علّمه الله من عناصر المقام.وهذا هو جوهر الفرق بين الإنسان والله،فلا يمكن

41 يقول بعض المفسّرين إنّ ذلك العبد هو الخضر على أنّه يعسر القطع بالشّخص المقصود:انظر على سبيل المثال أبو جعفر محمد بن جرير الطّبري:جامع البيان في تأويل القرآن.بيروت،دار الكتب العلميّة 1992،ج8 صص252/251.

للإنسان-وقد قصرت معرفته بالمقام عن أن تكون مطلقة-أن يفهم حكمة الله في الكون[42].وفي هذا الإطار يتسنّى لنا أن نفهم الحديث عن الصّبر في القصّة القرآنيّة،فليس أصل الصّبر سوى صبرنا على جهلنا وعدم قدرتنا على فهم سبب ما قد يبتلينا به الله من ظاهر المصائب.إنّ موسى لم يستطع صبرا على انهيار منظومته المنطقيّة المتماسكة،فكيف يكون في قتل النّفس أو خرق الرّزق خير؟وكثير منّا مثل موسى لا يصبر على حكمة الله في الكون فيرى في ما يصيب النّاس من نقص في الأنفس والثّمرات والأموال ظلما أو عبثا ولا يعرف أنّنا مهما نتفقّه في شؤون الدّين والدّنيا لسنا بذوي معرفة مطلقة ولسنا من ثمّ قادرين على النّفاذ إلى الحكمة الّتي تسيّر الكون كلّه.لقد ذهب الرّازي إلى أنّ الصّبر على الله هو أرقى أنواع الصّبر،وليس الصّبر على الله سوى صبر على جهلنا وعجزنا عن تفسير ما قد يحلّ بنا من كروب ومصائب،ليس الصّبر سوى الرّضا والقبول بلا فهم لأنّنا بكلّ بساطة لا يمكن أن نفهم.

عولمة الدّين:

إنّ انتشار الكتب الّتي عنوانها: "أنت تسأل وفلان يجيب" يدلّ على سعي إلى تحويل الفقيه أو رجل الدّين إلى موضوع استهلاكيّ يوهم بحضور صوت لله في الأرض ويوهم بإمكان العثور على جواب نهائيّ يربأ الصّدع ويسدّ الافتقار.إنّ قلق السّائلين ظاهرة دالّة على غياب الاطمئنان الّذي لا يتصوّره هؤلاء إلاّ على منوال الحضور الأصليّ فإن لم يكن فعلى الأقلّ حضور معوّض.ألا يعوّض الطفل أمّه الغائبة بلعبة؟[43] ولكن هيهات إنّ المعوّض -لعبة كان أو

---

42 ورد في جامع البيان ج8 ص251 الخبر التّالي الّذي يتمّ القصّة القرآنيّة:"فأخبره بما قال أمّا السّفينة وأمّا الغلام وأمّا الجدار،قال:فسار به في البحر حتّى انتهى إلى مجمع البحور وليس في الأرض مكان أكثر ماء منه،قال:وبعث ربّك الخطّاف فجعل يستقي منه بمنقاره،فقيل لموسى كم ترى هذا الخطّاف رزأ من هذا الماء؟قال :ما أقلّ ما رزأ.قال:يا موسى فإنّ علمي وعلمك في علم الله كقدر ما استقى هذا الخطّاف من هذا الماء.وكان موسى قد حدّث نفسه أنّه ليس أحد أعلم منه أو تكلّم به،فمن ثمّ أُمِر أن يأتي الخضر".

43 يعوّض الطّفل أمّه الغائبة بلعبة فيما وسمه فرويد بلعبة الفور-دا (ford-da) وتفيد بالألمانيّة معنيي الذّهاب والعودة.انظر:

Au delà du principe du plaisir,in Essais de psychanalyse,pp52/53.

رجل دين- لا يمكن أن يسدّ الغياب لأنّه هو نفسه يجسّم هذا الغياب ويؤكّده.إنّ طلب الإنسان يخدش الشّوق* بالرّمز ولمّا كان الرّمز عاجزا عن تمثيل الشّوق* فإنّ كلّ استجابة للحاجة مهما تكن لن تسدّ الافتقار44.والمسلم الّذي يتوجّه إلى رجل الدّين متوهّما أنّه قادر على إجابته عن سؤاله لن يجد برد اليقين إذ لا ينفتح السّؤال إلاّ على سؤال وهكذا دواليك.ويظلّ الجواب النّهائيّ الشّافي منشودا لا يُدرك.

إنّنا لا نرى فرقا في تجسيم قيام الحضارة المادّية الحديثة على الحاجة والاستهلاك بين جمع السّلع المادّية الّتي توهم بالامتلاء المادّيّ وجمع السّلع الرّمزيّة الّتي توهم بالامتلاء المعرفيّ.ولا نرى فرقا بين حيرة المستهلك إزاء مصنعين يشهر كلّ واحد منهما إيجابيّات سلعة مّا وحيرته بل فزعه إزاء مذهبين أو شيخين يختلفان في مسألة فقهية مّا.ولنا في "خلاف" رجال الدّين حول فائض البنوك مثال واضح،فبعض رجال الدّين يعتبرون فائض البنوك ربا فيحرّمونه وبعضهم الآخر يعتبر ذلك الفائض حقّا لا علاقة له بالرّبا فيحلّونه.وإذا ما تغاضينا عن خلفيّات الموقفين المصلحيّة وسلّمنا جدلا أنّ الخلاف فكريٌّ،فإنّ كلا الموقفين التّقريريّين يُحلّ الحاجة محلّ الشّوق* فيدّعي كلّ فريق تقديم القول الفصل الّذي لا قول بعده،في حين أنّ كلّ بحث محموم عن جواب نهائيّ حاضر ليس سوى سعي لا واع لنفي الافتقار الأصليّ وعجزٍ عن الشّوق* إلى الله في غيابه.

العلامات الخفيّة:

إنّ الله لا يكون إلاّ في غيابه فهو لا يقبل التّحقيق العقليّ أو التّجريبيّ وهو لا يقدّم لنا إجابات قاطعة عن أسئلتنا المحيّرة.إنّ ذات الله ليست موضع معرفة ومنطق بل موضع انكشاف وتجلّ.فقد يشعر بعضنا أنّ الله يشير إليه وأنّه يهديه وفق علامات لا يحسّها إلاّ هو،ومن يعيش هذه التّجربة يعرف أنّ هذه الإشارات غير قابلة للإثبات ولكنّه يراها حقيقة.إنّ الله يخاطبنا خطاب الغياب،وهو

---

44 إنّ الطّلب الّذي يعتمد الرّمز للتّعبير عنه يخدش الحاجة،ولذلك يُقرّ لاكان أنّ الشّوق هو ما ينتج عن طرح الحاجة من الطّلب.
لمزيد التّوضيح انظر:Lacan,p-81

خطاب بعيد عن التّماسك المنطقيّ والأنساق المغلقة الّتي تاه فيها الإنسان في عصرنا هذا.إنّ صوت الله الحقَّ حاضر فينا يكفي أن يخرج الإنسان من صورته حتّى يسمعه.فالرّسول صلّى الله عليه وسلّم إذ دخل المدينة ترك النّاقة تختار المكان الّذي سينزل به[45].وليس اختيار النّاقة بفعل منطقيّ وتمحيص عقليّ ولكنّ الرّسول رضي الدّخول في منطق آخر يخرج الذّات من موقع القدرة الوهميّة إلى موقع الاستسلام الرّوحي.إنّ الرّسول يسائل علامات الله الّتي لا تنقال ويرضى بحكمها دون أن يحصل على أيّ ضمان مادّي يثبت أنّها فعلا العلامات المقصودة.وفي هذا الرّضا بالغيب تتشكّل طاعة الله ويستطيع الإنسان إلى لقاء الله سبيلا بعيدا عن كلّ الفتاوى والطّقوس والعادات،يستطيع الإنسان إلى لقاء الله سبيلا في أعماق ذاته،فتصير كلّ أفعاله استجابة لعلامات الله في الكون.لقد ورد في أحد الأحاديث القدسيّة أنّ العبد إذا تقرّب إلى الله أحبّه فإذا أحبّه كان سمعه الّذي يسمع به وبصره الّذي يبصر به ويده الّتي يبطش بها ورجله الّتي يمشي بها[46].

على أنّ طاعة الله والتّقرّب إليه لا تقتصر في رأينا على تطبيقٍ للطّقوس فارغ من كلّ بعد روحيّ ولكنّها سعي من الإنسان نحو صوت الله فيه.فالذّهاب إلى أعماق الذّات في افتقارها وألمها ويأسها هو ذهاب إلى الله والسّفر في أغوار الذّات سفر في الله.إنّ الله تعالى قال:"وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا-فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا-قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا-وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا"(الشّمس91/7-8-9-10)،ولا نرى أفضل تزكية للنّفس وإنماء لها من الغوص فيها ولا نرى أكثر تدسية لها وإخفاءٍ من الإعراض عنها وقمع صوتها تحت وابل من الأوامر والنّواهي المنمّطة الّتي تدّعي لكلّ شيء جوابا ولكلّ حيرة ردعا ولكلّ بحث حدّا.

45 سيرة ابن هشام ج2 صص121/119.

46 الأحاديث القدسية،بيروت،دار الكتاب العربي(د-ت) ج1 ص81.

بين حرفيّة القانون وروح القانون: الزّنى مثالا

حديث محيّر:

حيّرتني عند نظري في كتب السنّة والسّيرة مواقف من الرّسول لا تعير كبير اهتمام لإقامة الحدود وتطبيق القانون،وكان منطلق حيرتي التقابل الكبير بين "تسامح" الرسول من جهة وما يقوم عليه الفقه الإسلاميّ لا سيّما المتأخّر من تركيز على الحدود وإعلاء من شأنها.

حيّرني موقف الرّسول الذي أتاه أحد المؤمنين يعلمه بأنّ رجلا متزوّجا قد زنى فقال الرّسول للمُخبِر "لو سترته بردائك لكان خيرا لك"[47].ولاحظت تململا وقلقا واضحين يعتريان جلّ من أخبرتهم بهذا الحديث.ولا شكّ أنّ وراء هذا القلق ما يرتبط في تصوّراتنا الاجتماعية بالعلاقة الجنسيّة مطلقا وخارج إطار الزواج بصفة أخصّ من شحنة أخلاقية يبلغ من تجذّرها في المخيال الجماعي أن كاد معنى الفساد مسندا إلى فرد مّا يقتصر على إقامته علاقات جنسيّة خارج إطار الزواج.

47 موطّأ مالك،ص546.

وذكّرنا هذا الفصل من سنّة الرسول -الوارد في كتب الصّحاح المعترف بها- بقصّة شهيرة في الأناجيل تعرض لموقف عيسى المتسامح من امرأة متزوّجة زنت وكان القضاة مقتفين خطاها ليرجموها48. فإذا بالمسيح يتصدّى لهم قائلا قولته الشهيرة:"من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر".فألقى القضاة جميعهم أحجارهم49.

إنّ حديث الرسول صلّى الله عليه وسلّم وموقف المسيح كليهما يبيّن ظاهريّا خروجا عن القانون المفترض.فقانون المسيحيّة ينهى عن زنى المتزوّج وقانون الإسلام ينهى عن الزّنى عموما،ومن المفترض ليطمئنّ المرء المسلم إلى تطبيق القانون أن يحكم الرّسول على الزّانيين وفق قانون الحدود بالجلد استنادا إلى ما هو وارد في القرآن أو بالرّجم وفق ما تثبته بعض الأحاديث50.ولكنّ الرّسول يحوّل موضوع اللوم من الزاني مقترف الذنب المفترض إلى الشاهد والنّاقل.

قد يكون مردّ هذا التحوّل غياب شرط أساسيّ لتتحقّق "جريمة الزّنى" وهو حضور أربعة شهداء51.وهو شرط يعسّر تطبيق الحدّ على الزّاني إذ يندر أن يقيم شخصان علاقة جنسية بحضور أربعة شهداء فضلا عن أن تكون هذه العلاقة "جريمة" يُعاقب عليها القانون.فهل يعني التّشديد في شرط تطبيق الحدّ على الزّناة موقفا متسامحا من الزّنى أم هل هو وقاية من الوشاية؟ وهل التّشدّد في هذا الشرط تيسير للزّاني أم تشديد على الشّاهد على فعل الزّنى؟

لا يمكن تقديم جواب قطعيّ وقد أسلفنا أن لا جواب قطعيّا.ولكن لننظر في السّببين الممكنين ودلالاتهما على علاقة الإنسان المسلم بالآخر وبالقانون.

---

48 هذا يؤكّد أنّ الرّجم غير المذكور في القرآن رغم اعتماده حكما تشريعيّا في بلدان إسلاميّة كثيرة ليس حكما إسلاميّا جديدا بقدر ما هو مواصلة لممارسة تاريخيّة قديمة.

49 Evangile d'après Jean,chapitre VIII,Versets 1-11

50 جلال الدين السّيوطي:الإتقان في علوم القرآن،بيروت، عالم الكتب (د-ت) ج2 ص25.

51 يقول الله تعالى: " وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً..."(النّور4/24).

التيسير للزّاني؟:

إذا نظرنا في تقنين القرآن والسنّة للعلاقات الجنسية وجدنا أنّ المواضيع الجنسيّة المباحة أكثر من المواضيع الجنسيّة المحرّمة.فإذا استثنينا المحارم والمشركين فإنّ سائر المواضيع الجنسية مباحة.فللرّجل أن يتزوّج أربع نساء على الأكثر وليس الزّواج من حيث شروطه الإجرائية عسيرا إذ يكفي وجود شاهدين عدلين ومهر حتى يكتسب عقد الزواج الشّرعية.وقد زوّج الرّسول أحد المسلمين بمهر رمزيّ هو ما يحفظه ذلك الرّجل من القرآن[52].ويختلف المفسّرون في تحريم زواج المتعة انطلاقا من قول الله تعالى:"...فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً..."(النّساء24/4)،ويرى بعض الدّارسين أنّ عمر بن الخطّاب هو الّذي حرّم زواج المتعة،وفي هذا الإطار يدرج الطّبري قول عليّ بن أبي طالب:"لولا أنّ عمر رضي الله عنه نهى عن المتعة ما زنى إلاّ شقيّ"[53].وفي إطار العلاقات الاجتماعيّة الّتي تقبل الرّقّ يكون للرّجل حقّ التّسرّي بما شاء من ملك اليمين وله سبي النّساء في الغزوات وإن كنّ متزوّجات[54].ويؤكّد أنس بن مالك أنّه لا يرى بأسا في أن ينزع الرّجل جاريته من عبده[55].وللرّجل تسريح زوجاته بإحسان متى شاء وتزوّج سواهنّ وفق الشّروط المذكورة.وللمرأة الخلع من زوجها بشرط إرجاع مهره إليه،ولها الزّواج برجل من المسلمين وأهل الكتاب دون المشركين[56].ولا نجد

---

52 صحيح البخاري مج3،ج7 ص5-صحيح مسلم،دار إحياء الكتب العربيّة 1955 ج2 صص1041/1040.

53 جامع البيان ج4 ص15.

54 راجع تفسير المفسّرين للآية 24 من النّساء.على سبيل المثال:جامع البيان ج4 ص10-مفاتيح الغيب مج5 ج10 ص42.

55 صحيح البخاري مج3 ج7 ص13.

56 ليس في القرآن آية صريحة في تحريم زواج المسلمات برجال من أهل الكتاب.ويحرّم القرآن الزّواج بالكفّار والمشركين على الرّجال والنّساء (...وَلاَ تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ...الممتحنة10/60،وَلاَ تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلاَ تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ...(البقرة221/2) ويصرّح بإباحة الزّواج بالنّساء الكتابيّات للرّجال

في القرآن آية صريحة في تحريم علاقة الحرّة بملك يمينها،ولا آية صريحة في تحريم زواج المرأة بأكثر من رجل إذ اختلف المفسّرون في دلالة لفظة "محصنة" في قول الله تعالى:"حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ...وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلاَّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ" (النّساء 4/23-24).ولكنّنا- درءا للجدل الّذي ليس هدفنا- نأخذ بالتفسير العرفي السّائد الّذي يرى أنّ للمرأة أن تنكح زوجا واحدا يمكنها خلعه متى شاءت.

واضح أنّ إمكانات تحقّق الممارسات الجنسيّة كبيرة جدّا خلافا لما هو الشأن في بعض قراءات الديانة المسيحيّة حيث لا تسرّيَ وحيث لا يحلّ للإنسان أن يحُلّ ما عقده الله أي أن يفصم عرى علاقة الزّواج.ويمكن أن نطرح في هذا المستوى سؤالا عن الفرق بين هذه العلاقات الجنسيّة الكثيرة المباحة والزّنى المحرّم علّنا نتبيّن معنى تحريم الزّنى أو سببه.

لماذا كان الزّنى فاحشة؟:

يعرّف الفقهاء الزّنى بأنّه "عبارة عن إيلاج فرج في فرج مشتهى طبعا محرّم قطعا"[57].ويمكن أن نعتمد هذا التّعريف ضاربين صفحا عن وجود ضروب عديدة من الممارسات الجنسيّة لا تدخل ضمنه،وهي ممارسات حيّرت الفقهاء وولّدت اختلافات عديدة بينهم.ويبدو واضحا أنّ الفرق بين الزّواج والتسرّي من جهة والزّنى من جهة ثانية ليس في طبيعة العلاقة الجنسيّة أو سماتها بل في خضوع العلاقتين الأوليين لشروط تنظيميّة وخلوّ العلاقة الثالثة منها،ففي حال التسرّي والزّواج تعلم الجماعة بإمكان قيام علاقة جنسيّة بين شخصين في حين أنّ الجماعة تجهل إمكان قيام علاقة جنسيّة بين الزّانيين.ولذلك فإنّه يجوز في الحالتين الأوليين أن ينسب

المسلمين(...وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ...المائدة5/5) ويسكت عن زواج المؤمنات من رجال أهل الكتاب.واختلف المفسّرون في اعتبار آية المائدة المذكورة منسوخة واختلفوا في اعتبار الكتابيّة مشركة فرأى بعضهم أنّها مشركة تحرم على المسلم ورأى آخرون أنّها تحلّ له (مفاتيح الغيب مج3 ج6 صص63/62)،ولكنّهم اتّفقوا دون نصّ وبمقتضى الإجماع على منع زواج المسلمة بغير المسلم.وهو إجماع حاول بعض الدّارسين المحدثين مراجعته وفهم خلفيّاته النّفسيّة والاجتماعيّة.

57 مفاتيح الغيب مج12 ج23 ص132.

الطفل إلى أبيه الممكن إذ يؤكّد الرسول صلى الله عليه وسلّم أنّ "الولد للفراش وللعاهر الحجر"[58].

إنّ علاقة الزّنى لقيامها على جهل الجماعة بها قد تنتج أطفالا لا يمكن نسبتهم إلى آبائهم في مجتمع يقوم على دعوة الابن لأبيه،وهي لذلك علاقة من شأنها أن تهدّد النّظام الاجتماعيّ بل من شأنها أن تهدّد القانون الأصليّ الّذي يقوم عليه الجنس البشريّ وهو قانون منع إتيان المحارم*.فغياب اسم الأب* قد يؤدّي إلى إمكان قيام علاقة جنسيّة بين الأب وابنته أو الأخ وأخته دون أن يعلم كلّ واحد منهما بما يربطه بالآخر من علاقة دم.وهذا الإمكان هو الّذي يفسّر تحريم التّبنّي بمعنى نسبة الابن إلى غير أبيه في حال معرفة ذلك الأب،ذلك أنّ التّبنّي يقيم اسم الأب* على الكذب فيتموضع الأصل في الكذب ويفقد الاسم المنشئ قدرته على إثبات الإنسان منذ البدء في محلّ الصّدق[59].ولذلك قال الرّسول صلّى الله عليه وسلّم:"ليس من رجل ادّعى لغير أبيه **وهو يعلمه** إلاّ كفر"[60].

روح القانون:

إنّ قانون تحريم الزّنى إذن لا ينشد تحديد العلاقات الجنسيّة بل هو تفريع من القانون الأصليّ الّذي يمثّل شرط دخول الإنسان في الثّقافة وذلك مهما تكن ديانته أو انتماؤه الاجتماعيّ.وموقف الرّسول من الزّانيين في اختلافه عن الموقف المتشدّد المتوقّع أي موقف إقامة الحدّ إنّما يجسّم في رأينا تجاوزا للتّطبيق الآليّ للقانون إلى محاولة قراءة القانون أو إضفاء معنى عليه[61] بالنّفاذ إلى روحه.فتحريم الزّنى ليس هدفا في ذاته وحدّ الزّانيين ليس ردعا للرّدع ولكنّه متّصل بالخشية من اختلاط الأنساب ومن ثمّ خشية

---

58 صحيح البخاري مج1 ج3 ص70-صحيح مسلم ج2 ص1080.

59 من الشّائع أنّ كثيرا من الاضطرابات النّفسيّة تنشأ من معرفة الابن بكذب نسبه المفترض.

60 صحيح البخاري مج2 ج1 ص219.

61 Françoise Dolto:Les Evangiles et la foi au risque de la psychanalyse ou La vie du désir,Paris,Gallimard 1996,p-178.

إتيـان المحـارم*[62]. إنّ فـي موقـف الرّسـول دعـوة إلـى التّفكيـر فـي القـانون الفرعـيّ أي تحـريم الزّنــى فـي إطـار القـانون الأصـليّ أي تحـريم المحـارم*،وهو يؤكّد لنـا أنّ كلّ القوانين الفرعيّـة لا تحكمهـا الآليّة بل التّفكير وإعمال النّظر ممّا تجسّم تاريخيّا في تفكير عمر في قانون قطع اليد وتعطيله،وفي تحريمـه العمرة في أشـهر الحـجّ وفـق تفسير ممكن لروح القانون[63].والنّاظر فـي أحاديث الرّسـول يـرى أنّـه صلّى الله عليه وسلّم لم يكن متسرّعا إلى تطبيق الحدود ولا سبّاقا إلى الرّدع والزّجر،فقد جـاء فـي صـحيح البخـاري أنّ الرّسـول أعـرض مرّات عن رجل قال إنّه زنـى[64]،وفي حديث آخر نجد الرّسول يطوّع الحدّ وفق الواقع الّذي يتعامل معه،فقد بال أعرابيّ في المسجد،"فثار إليه النّاس ليقعوا به،فقال لهم رسول الله صـلّى الله عليـه وسلّم دعـوه وأهريقـوا علـى بولـه ذنوبـا مـن مـاء أو سـجلا مـن مـاء فإنّمـا بُعثـتم ميسّـرين ولـم تُبعثـوا معسّـرين"[65].إنّ محمّـدا علـم أنّ هـذا الرّجـل لـم يسـلك مثـل هـذا السّـلوك بغـرض الاعتـداء علـى مقدّسـات المسـلمين ولعلّـه كان مصـابا بمرض بـدنيّ أو عقلـيّ فلا داعـي لعقابـه مـا أمكن تنظيــف المكـــان، وفـــي حـــديث آخـــر جـــاء رجـــل إلـــى الرّســـول "فقال:هلكتُ،قال:ولم؟ قال وقعت على أهلي فـي رمضـان قـال فـأعتق رقبة قال ليس عندي قال فصم شـهرين متتـابعين قـال لا أسـتطيع قـال فأطعم ستّين مسكينا قال لا أجد فأُتي النّبي صلى الله عليه وسلّم بعرق فيه تمر فقال أين السّائل قال ها أنذا قال:تصدّق بهذا قـال علـى أحـوج منّا يا رسول الله فوالّذي بعثك بالحقّ مـا بين لابَتَيْهـا أهل بيت أحـوج منّـا فضـحك النبـي صـلّى الله عليـه وسلم حتّـى بـدت أنيابـه قـال فـأنتم إذًا"[66].ولنـا أن نقـارن فـي هـذا الحـديث بـين انزعـاج الرّجـل وهـدوء

---

62 نذكّر في هذا المقام برأي لاكان الّذي يقرّ بأنّ "الحرام الوحيد هو إدخال الاضطراب في الأجيال".Inceste et Jalousie,p-126.

63 أبو جرير الطّبري: تاريخ الرّسل والملوك،القاهرة،دارالمعارف،ط-4 (د-ت)،ج4 ص225.

64 صحيح البخاري مج3 ج7 ص59.

65 السّابق ج8 ص37.

66 السّابق ج7 ص86.

الرّسول ولنا أن نلاحظ تسامح الرّسول الواضحَ،ففي آخر الأمر وقع الرّجل على امرأته في رمضان وتحصّل على غذاء من الرّسول.إنّ محمّدا كان ينظر في خلفيّة القانون وعلاقته بمفهوم إلحاق الضّرر بالآخر أي إنّه كان يعطي للقانون معناه،ولم يكن يتسرّع إلى العقاب وتطبيق الحدود باعتبارهما غاية وهدفا.فهو إذن يعلي من شأن القانون الدّاخلي الّذي يجعل الإنسان "السّويّ" في غنى عن إلحاق الضّرر بالآخرين ويقلّل من أهمّية القانون الخارجي الرّدعيّ الّذي لا يفعل شيئا سوى قمع الذّات التي تظلّ حكايتها فرديّة لا يحيط بها أيّ قانون[67].وهذا التّصوّر من شأنه أن يسمح لعدد كبير من النّاس بأن يتجاوزوا الإحساس بالذّنب المرضيَّ،فلو ضربنا مَثَل اللوطيّ في بلداننا العربية الإسلاميّة اليوم لوجدنا تعامل الأفراد والمؤسّسات معه منافيا لسلوك الرّسول الّذي أسلفنا.فهل يكفي أن تقرع أسماع اللوطي بمواعظ ونصائح أو أن تدعوه إلى تغيير سلوكه الجنسيّ مؤكّدا له أنّه "شاذّ" وهل يكفي أن ترهّبه بشتّى أنواع العقاب المحتملة في الدّنيا والآخرة حتّى يتحوّل إلى إنسان "طبيعيّ"؟ إنّ الإجابة بنعم تضمر أنّ الإنسان يختار عن وعي أن يكون لوطيّا أي إنّه يختار أن يعيش منبوذا في حين أنّ التحاليل النّفسية بل الجلسات الحميمة تثبت أنّ هؤلاء يودّون الاندماج في المجتمع ولا يستطيعون لأنّ سلوكهم الجنسيّ شأنه في ذلك شأن سائر أنماط السّلوك ليس اختيارا عقليّا منطقيّا كما أراد أن يوهمنا الفكر الوضعيّ.وكم فرد منّا ودّ لو غيّر بعضا من طباعه انطلاقا من اختيار واع وقرار نهائيّ فإذا بالطّبع لا يتغيّر وإن اتّخذ أشكالا أخرى.إنّ القانون الخارجيّ –سواء أتجسّم في المؤسّسة أم في سلوك الأفراد-لا يؤثّر في الواقع بل يعمّق الإحساس بالذّنب وهو إحساس لا يتلاءم مع روح الإسلام ذلك أنّ الإسلام دين منفتح نحو المستقبل وهذا ما يؤكّده مفهوم التّوبة،فهي ليست فعلا مؤجّلا بل ممارسة يوميّة تمكّن المرء من تصوّر دينـاميّ للوجود لا يقف على أطلال الماضي بقدر ما يتطلّع إلى المستقبل في تفاؤل

---

67 للتّمييز بينهما بوضوح انظر:.Le divan et le prie-Dieu ,p-192

وحبور منطلقهما الاعتقاد في رحمة الله.أفلم يُغفر لبغيّ من بني إسرائيل لأنّها سقت كلبا كاد يقتله العطش[68].

نسبيّة القانون:

إنّ القوانين وإن تكن إلهية تظلّ متحوّلة،فالخمر حلال عند المسيحيّين بل هي مقدّسة وهي حرام عند جمهور المفسّرين المسلمين[69].وتعدّد الزّوجات مباح في الإسلام في حين أنّه محرّم عند المسيحيّين،وليس هذان سوى مثالين على اختلاف القوانين الإلهيّة بين دين ودين وهو ما قد يؤكّد أنّ القوانين نسبيّة ما عدا قانون تحريم إتيان المحارم* الّذي يخرج عن كلّ نسبيّة ليكون مطلقا عبر الزّمان والمكان.وحتّى إن افترضنا أنّ اختلاف القوانين هذا مردّه تحريف النّصارى واليهود كلام الله فإنّنا نجد في القرآن نفسه شاهدا على نسبيّة القوانين وتحوّلها،فالله عزّ وجلّ يقول:"فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللهِ كَثِيرًا" (النّساء160/4).ويؤكّد الرّازي أنّ الله قد بدّل الطّيّب الحلال خبيثا محرّما بغرض التّشديد على اليهود وعقابهم عمّا اقترفوه من ذنوب اختلف في تحديدها المفسّرون[70].أفلا يجوز أن يكون تحريم الخمر في القرآن بعد السّكوت عنها ناتجا عن ظلم بعض المسلمين الأوائل أنفسهم عند شرب الخمر واعتداء بعضهم على بعضهم الآخر وهم فاقدون لحدود العقل؟[71].وحينئذ ألا يجوز أن يكون ظلم الإنسان لنفسه منشئا لحدود القانون؟ وألا يجوز أن يكون تقرير الرّسول أنّ المسلم

---

68 صحيح البخاري مج2 ج1 ص211. ونلاحظ الجمع بين صفتي البغاء والانتماء إلى بني إسرائيل بما لهما من معان التزاميّة سلبية من جهة والبساطة الظاهرة لفعل الخير المتمثّل في سقي الكلب من جهة ثانية.

69 نقول جمهور لأنّ هناك خلافات بين المفسّرين والفقهاء في حدود مقولة الخمر.انظر مثلا:أبو بكر بن العربي:أحكام القرآن،مطبعة البابي الحلبي 1968 ج1 ص149.

70 مفاتيح الغيب مج 6 ج11 ص106.

71 أبو الحسن الواحدي النّيسابوري:أسباب النّزول،بيروت،دار الكتاب العربي1986،صص167-170.تختلف الأخبار الواردة في الكتاب ولكنّها تتّفق في أنّ تحريم الخمر كان بعد اعتداء بعض المسلمين على بعضهم الآخر اعتداء لفظيّا أو مادّيا.

من سلم النّاس من يده ولسانه[72] تقريرا للفطرة البشريّة السّليمة الّتي يُعدّ كلّ من تجاوزها معتديا في حين أنّ "الله لا يحبّ المعتدين"[73]؟وألم يحن الأوان ليعي المسلمون الّذين اتّفقوا على منع الرقّ ولم يمنعه الله بنصّ صريح أنّ القانون نسبيّ تاريخيّ ما لم يقم على اعتداء الإنسان على الإنسان؟

التّشديد على الشّاهد على فعل الزّنى:

ما الّذي يحمل مرءا فطن إلى علاقة جنسيّة بين شخصين أو بين مجموعة من الأشخاص إلى إبلاغ المسؤول عن القانون (ويمثّله الرّسول في خبرنا المنقول)؟ قد يتّصل السّبب بالمنقول إليه (وهو هنا الرّسول) أو بالموضوع المنقول (وهو هنا حصول فعل الزّنى).

فوفق الافتراض الأوّل قد يدعو الشّاهد الرّسول إلى تطبيق الحدّ إمّا تزلّفا له أو اختبارا له.وفي حالتي التّزلّف والاختبار يبدو النّاقل كاذبا إذ ليس همّه القانون في الحالتين بل المسؤول عن تنفيذ بعض بنوده ومعلوم أنّ القانون يسبق المنفّذ الّذي قد يختلف من نظام حكم إلى نظام حكم آخر.ولمّا كان القانون أصلا دون منفّذه أمكن أن نفهم تجاهل الرسول لمن اعتبر الفرع العرضيّ دون الأصل الجوهريّ.

ووفق الافتراض الثّاني أي تغليب الموضوع المنقول لا يمكن أن تكون الشّهادة على الزّنى إلاّ ممّن حرّك مشهد الزّانيين شيئا مّا عميقا في نفسه قد نعدّه غيرة على القانون وسعيا إلى تطبيق الحدّ الشّرعيّ.فهل نتصوّر ناقل مشهد الزّنى إلى الرّسول صلى الله عليه وسلّم أشدّ حرصا من هذا الأخير على تطبيق الحدّ؟ وهل يعني هذا أنّ الرّسول مقصّر دون الشّاهد الغيور؟

يمكن أن نتجاوز هذا التّساؤل إذا استندنا إلى التّحليل النّفسيّ* الّذي يبيّن أنّ في موقف النّاقل تعبيرا عن حرج مّا أحسّ به[74] لا يخلو أن يكون غيرة لاواعية من الزّانيين أو خوفا لاواعيا من أن يزني بعض من يعدّ نفسه مسؤولا عنهم أي خوفا من أن يهدّد خطر الزّنى

---

72 صحيح البخاري مج1 ج1 ص10.

73 المائدة84/5.

74 Les Evangiles et la foi au risque de la psychanalyse,pp170/171.

أفراد عائلته ولا سيّما الإناث منهم.فكأنّ القانون من خلال هذين الموقفين يمنع شيئا مرغوبا بالفطرة ممّا يفسّر دافع الغيرة وكأنّ القانون يسعى إلى حماية النّاس من هذا المرغوب بالفطرة وهذا ما يفسّر دافع الخوف أي كأنّ القانون مقابل للفطرة البشريّة يلجمها ويكبح جماحها.

رؤى المسيحيّة تحكم المسلمين:الحرج من الجنس:

يبدو أنّ تصوّر القانون باعتباره لاجما للفطرة البشريّة يتنافى مع إقرار الله تعالى بأنّه يحلّ لنا الطيّبات ويحرّم علينا الخبائث،فقد أسلفنا أنّ الرّسول ينظر في القانون نظرة عميقة تراعي روحه.ونحن نرى في مساءلة روح القانون تحذيرا للمسلمين من أن يحرّموا على أنفسهم طيّبات أحلّت لهم ،يقول الله تعالى:"يَا أَيُّهَا الّذِينَ آمَنُوا لاَ تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ المُعْتَدِينَ" (المائدة5/87).وقد سُبقت هذه الآية بقول الله تعالى:"لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ"(المائدة 5/82).وقد ربط الرّازي بين الآيتين معتبرا أنّ المسلمين مختلفون عن الرّهبان النّصارى[75]. ونحن نرجّح هذا الرّبط ونرى في موقف الرّسول تحذيرا للمسلمين من أن يقتفوا خطى الفكر الكنسيّ الّذي يقوم على اعتبار الجنس خطيئة الإنسان الأصليّة حتّى يغدو ما يعتبرونه عفّة (chasteté) أي امتناعا عن أيّ ضرب من ضروب العلاقات الجنسيّة من شروط الانتماء إلى الكنيسة.وهو تصوّر أعاد النّظر فيه بعض المفكّرين الغربيّين من صلب الكنيسة نفسها[76].على أنّنا نرى في قراءة بعض المحدثين لسيرة الرّسول اندراجا -واعيا كان أو غير واع- في هذا الفكر المسيحيّ المتشدّد.فنجد بعض المستشرقين يعتبرون أنّ خبر زواج الرّسول من زينب بنت جحش عمل لا يلائم مقام النّبوّة فكيف يُعجب الرّسول بجمال امرأة لا سيّما أنّها زوجة زيد بن الحارثة ابنه بالتّبنّي؟ وآراء

---

75 مفاتيح الغيب مج6 ج12 صص76/74 .

76 Fonctionnaires de Dieu, pp 604/627.

هؤلاء "المستشرقين" حملت كتّابا محدثين لينبروا عن الدّفاع عن الرّسول من "مفتريات المستشرقين".وهم لا يعون أنّهم بدفاعهم ذاك إنّما يقيّمون سلوك الرّسول تقييما سلبيّا ذلك أنّ المرء لا يدافع عن السلوك الإيجابيّ بل إنّ بعضهم ينفي "كلّ تلك الخيالات والأقاصيص" التي تفيد إعجاب محمّد بزينب[77] في حين أنّنا نجد في سيرة ابن إسحاق الخبر التّالي:"مرض زيد بن حارثة فدخل عليه رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يعوده وزينب ابنة جحش امرأته جالسة عند رأس زيد،فقامت زينب لبعض شأنها فنظر إليها رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ثمّ طأطأ رأسه فقال:سبحان الله مقلّب القلوب والأبصار،فقال زيد:أطلّقها لك يا رسول الله فقال:لا،فأنزل الله عزّ وجلّ:" وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ" إلى قوله "وَكَانَ أَمْرُ اللهِ مَفْعُولاً""[78].ونجد في تفسير الطّبري خبرا مشابها:"حدّثني يونس قال:أخبرنا ابن وهب قال: قال ابن زيد: كان النبيّ قد زوّج زيد بن حارثة زينب بنت جحش ابنة عمّه فخرج رسول الله يوما يريده وعلى الباب ستر من شعر،فرفعت الرّيح السّتر فانكشف،وهي في حجرتها حاسرة،فوقع إعجابها في قلب النّبيّ فلمّا وقع ذلك كُرّهت إلى الآخر،فجاء فقال:يا رسول الله إنّي أريد أن أفارق صاحبتي،قال:مالك أرابك منها شيء؟ قال:لا والله ما رابني منها شيء يا رسول الله ولا رأيت إلاّ خيرا،فقال له رسول الله:أمسك عليك زوجك واتّق الله،فذلك قول الله تعالى: "وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللهُ مُبْدِيهِ..."(الأحزاب37/33) تخفي في نفسك إن فارقها تزوّجتها"[79].

إنّ الطّبري المعروف بجمعه لكلّ الأخبار لم ير داعيا لتنزيه الرّسول من وقوع نظره على زينب وإعجابه بها لما في ذلك

---

77 محمود مهدي الإستانبولي ومصطفى أبو النّصر الشّلبي: نساء حول الرّسول والرّدّ على مفتريات المستشرقين،جدّة (د-ت) ص354.

78 السّيرة النّبويّة لابن إسحاق،القاهرة،أخبار اليوم1998 ج1 ص339.

79 جامع البيان ج10 ص302.

الإعجاب من تلاؤم مع الفطرة البشريّة فليس الرّسول سوى بشر مثلنا يوحى إليه[80]،وليس في اشتهائه امرأة ما يُحرج ولا ما يعيب إلاّ إذا كان النّاقد أو المبرّر متأثرا بالفكر الكنسيّ يعتبر الجسد موطنا لشهوات شيطانيّة ويتحرّج من الفطرة الجنسيّة في ذاتها أي بصرف النّظر عن القانون الأصليّ،قانونِ تحريم المحارم* وفرعه اختلاط الأنساب.إنّ التّصوّر الكنسيّ خطر على الإسلام أدّى إلى الإفراط في تقنين العلاقات الجنسيّة وإلى إطلاق الأحكام "الأخلاقيّة" جزافا على كلّ من يصرّح برغباته الجنسيّة بل إنّنا ابتعدنا عن التّصوّرات الإسلاميّة فصرنا ندعو إلى الوحدانيّة في العلاقات الجنسيّة في حين أنّ سلوك جلّنا ينقض هذه الدّعوة،وصرنا نعتبر المزواج إنسانا شاذّا ذا سلوك فاسد، وصرنا نحكم على من يتزوّج ممّن يصغره سنّا -رجلا كان أو امرأة- في حين أنّ جلّنا يقبل بإقامة علاقة جنسيّة مع ذلك الأصغر،وننسى أنّ خديجة بنت خويلد تزوّجت محمّدا الّذي يصغرها[81] وننسى أنّ الرّسول لم يغضب من المرأة الّتي أرادت أن تطلّق زوجها لأنّ معه "مثل هدبة الثّوب" بل إنّه صلى الله عليه وسلّم اكتفى بالضّحك سامحا لها بالرّجوع إلى زوجها بعد البناء بالزّوج الثّاني[82]،وإنّنا ننسى أنّ الرّسول سمح لامرأة بأن تخلع نفسها من زوجها بعد أن تردّ له حديقته وليس سبب الطّلاق ممّا يقرّه المجتمع اليوم إذ أنّ المرأة المذكورة لا تعتب على زوجها في دين ولا في خلق ولكنّها لا تطيقه[83].

القانون الإله:الجنّة حقّ مكتسب:

إذا عدنا إلى الحديث النّبويّ منطلقِ هذا المقال،تبيّنّا أنّ الشّاهد على الزّنى يتصوّر أنّ الخضوع للقانون وتطبيقه ضامن للفضيلة أي

---

80 "قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ..."الكهف110/18-فصّلت6/41.

81 تختلف الأخبار في فارق السّنّ بين خديجة ومحمّد وإن اتّفقت في أنّ خديجة تكبر محمّدا سنّا.

انظر في هذه المسألة:سلوى بالحاج صالح-العايب:دثّريني يا خديجة،دراسة تحليلية لشخصية خديجة بنت خويلد،بيروت،دار الطّليعة 1999،صص61/60.

82 صحيح البخاري مج3 ج8 ص28.

83 السّابق ج7 ص60.

إنّه يتصوّر تطبيق القانون وحده كافيا لتحقيق رضا الله أو الدّخول إلى الجنّة.فالإنسان الّذي يطبّق القانون ناج وذاك الّذي يخرج عن القانون غير ناج.ومن خلال هذا التصوّر يغدو القانون هو الإله ويتوهّم الإنسان أنّه بتضحياته المتواصلة والتزامه المطلق قد حقّق بإرادته الصّورة* المثاليّة المخلّصة الّتي ينشدها.وهي صورة* تحقّق الاطمئنان الوهميّ وتوهم الإنسان بأنّه هو الفاعل المقرّر فيتحوّل المرء إلى عبادة صورة* نفسه المثاليّة."إنّ رفض الذّنب لا يُدخل في الإيمان بل إنّه كثيرا ما يعمّق الغرور"[84] فينسى المرء أنّ القانون ليس مرآة وأنّ تطبيقه ليس ضامنا للفضيلة[85] كما ينسى أنّ الخلاص ليس في تطبيق القانون أو تأليهه ولكنّه في رحمة الله.والرّسول يؤكّد هذا الموقف إذ يقول:"لن يُدخل أحدا عمله الجنّةَ،قالوا ولا أنت يا رسول الله؟ قال لا ولا أنا إلاّ أن يتغمّدني الله بفضل ورحمة"[86].ولا أدلّ على أنّنا ندخل الجنّة برحمة الله من حديث آخر للرّسول "قال كان في بني إسرائيل رجل قتل تسعة وتسعين إنسانا ثمّ خرج يسأل فأتى راهبا فسأله فقال له هل من توبة قال لا فقتله فجعل يسأل فقال له رجل ائت قرية كذا وكذا،فأدركه الموت فناء بصدره نحوها فاختصمت فيه ملائكة الرّحمة وملائكة العذاب فأوحى الله إلى هذه أن تقرّبي وأوحى الله إلى هذه أن تباعدي وقال قيسوا ما بينهما فوُجد إلى هذه أقرب بشبر فغُفر له"[87]. إنّ هذا الرّجل الّذي قتل مائة نفس وجد في رحمة الله التي وسعت كلّ شيء المغفرة،وليس من الصّدفة أن وُسمت الجنة في مجاز مرسل بليغ

---

84 Denis Vasse:La vie et les vivants,Paris,Seuil 2001,p-84.

85 Les Evangiles et la foi au risque de la psychanalyse ou La vie du désir,p-172.

86 صحيح البخاري مج3ج1 ص157.

ونجد شبيها لهذا الموقف في رأي بول(Paul) الّذي يؤكّد أن لا أحد يبرّر أفعاله أمام الله بمطابقتها للقانون.

انظر: Le Père.Métaphore paternelle et fonctions du père :L'Interdit,La Filiation,La Transmission,Paris,Denoel 1989,p-226.

87 صحيح البخاري مج2 ج4 صص212/211.

ب"رحمة الله" ذلك أنّ رضا الله عنّا ليس حقّا نكتسبه بمحاولة الإعلاء من صورنا عبر مطابقة القانون المفترَض،ولكنّ رضا الله عنّا هبة منه ورحمة يشمل بها من يشاء من عباده.بل لعلّنا في هذا المستوى نرى رأي بعض المفسّرين إذ ينسبون بعض المشيئة إلى المؤمن،ذلك أنّ الله يغفر لمن طلب منه المغفرة صادقا متواضعا يائسا من ذاته آملا في الله[88].ومن الأحاديث القدسيّة ما يؤكّد هذا الرّأي إذ يقول الله عزّ وجلّ:"أنا عند ظنّ عبدي بي"[89]،ويؤكّد هذا المعنى حديث قدسيّ آخر مفاده أنّ "رجلين ممّن دخل النّار اشتدّ صياحهما فقال الرّبّ عزّ وجلّ أخرجوهما،فلمّا أُخرجا قال لهما لأيّ شيء اشتدّ صياحكما؟ قالا فعلنا ذلك لترحمنا،قال:إنّ رحمتي لكما أن تنطلقا فتلقيا بأنفسكما حيث كنتما من النّار فينطلقان،فيلقي أحدهما نفسه،فيجعلها عليه بردا وسلاما،ويقوم الآخر فلا يلقي نفسه،فيقول له الرّبّ عزّ وجلّ ما منعك أن تُلقي نفسك كما ألقى صاحبك؟ فيقول:يا ربّ إنّي لأرجو أن لا تعيدني فيها بعدما أخرجتني،فيقول له الربّ:لك رجاؤك،فيدخلان جميعا الجنّة برحمة الله"[90].

الطّمع في موضع الله:

إنّ القانون الأصليّ بما يحقّقه من خصاء*(castration) رمزيّ ينقص من تضخّم الذّات ويؤكّد قدرتها المحدودة،فالطّفل لا يمكن أن يُرضي أمّه رضا كاملا ولا يمكنه -مهما ترتفع منزلته عند الأمّ- أن يحلّ محلّ الأب،ولا بدّ له أن يتنازل عن نشدان الكلّ لتتحقّق ذاته في موضع جزئيّ مخصوص.إنّ القانون يستفزّ الإنسان في أعمق أعماقه حتّى يتنحّى عن الطّمع في الكلّ فيكتشف أنّه ليس سوى واحد من آخرين ويتبيّن أنّه مختلف عن أخيه من جهة وأنّه غير مؤهّل للحكم عليه من جهة أخرى.

وإذا كان خلاص الإنسان متّصلا برحمة الله ثبت لنا أنّ أيّ حكم قطعيّ على الذّات أو على الآخر(وهما شيء واحد) في علاقتهما

---

88 Le temps du désir ,p-89.

89 الأحاديث القدسيّة ص237.

90 السّابق صص239/238.

بالقانون هو طمع من الإنسان في موضع الله عزّ وجلّ الّذي لا حاكم سواه.وأحد أحاديث الرّسول القدسيّة يثبت هذا الموقف إذ قال صلى الله عليه وسلّم:"كان رجلان في بني إسرائيل متواخيين،فكان أحدهما يذنب،والآخر مجتهد في العبادة فكان لا يزال المجتهد يرى الآخر على الذّنب فيقول له:أقصر،فقال:خلّني وربّي،أبُعثت عليّ رقيبا؟ فقال:والله لا يغفر الله لك أو لا يدخلك الجنّة فقبض أرواحهما،فاجتمعا عند ربّ العالمين،فقال لهذا المجتهد:أكنت عالما بي أو كنت على ما في يدي قادرا؟وقال للمذنب:اذهب إلى الجنّة **برحمتي**،وقال للآخر:اذهبوا به إلى النّار"[91].

إنّ هذا الحديث القدسيّ يثبت خطر خروج القانون من وظيفته التوسّطيّة(médiatrice) ليتحوّل هدفا في ذاته بل سلاحا مخيفا في يد كلّ من يدّعي-واعيا أو غير واع- أنّه ظلّ الله في الأرض.ولذلك قال الرّسول صلّى الله عليه وسلّم:"من رمى مؤمنا بكفر فهو كقتْله"[92].ولا شكّ أنّ التّواضع الجوهريّ والامتناع عن الحكم على الآخر يقلق الأنا* الطّامعَ في القدرة والسّيطرة والعاجزَ عن الإقرار بوهم القدرة ذاك.ومن مظاهر هذا القلق ما جرى بين أبي ذرّ والرّسول من حوار.فقد قال الرّسول صلّى الله عليه وسلّم:ما من عبد قال لا إله إلاّ الله ثمّ مات على ذلك إلاّ دخل الجنّة،قال أبو ذرّ:وإن زنى وإن سرق؟ قال الرّسول:وإن زنى وإن سرق،قال أبو ذرّ:وإن زنى وإن سرق؟ قال الرّسول:وإن زنى وإن سرق،قال أبو ذرّ:وإن زنى وإن سرق؟ قال الرّسول:وإن زنى وإن سرق رغم أنف أبي ذرّ[93].إنّ موقفي الرّسول وأبي ذرّ من القانون مختلفان،الأوّل يرى القانون وسيلة نسبيّة لتنظيم العلاقات الاجتماعيّة والثّاني يرى القانون مقياسا لتقييم الذّات البشريّة.الأوّل يكتشف بواسطة القانون أنّه مختلف عن الآخر والثّاني يحكم على الآخر لأنّه مختلف عنه[94].

---

91 الأحاديث القدسية صص52/51.

92 صحيح البخاري مج3 ج8 ص32.

93 السّابق ج7 صص193/192.

94 Le temps du désir,p-77.

لا إلـه إلاّ الله:

الشّرك رأس الكبائر:

يقرّ القرآن بـأنّ الإشـراك بـالله ذنـب لا يمكـن أن يُغفر.فـالله عزّ وجلّ يصرّح:"إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِـهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ..."(النّساء4/48-116).وبغضّ النّظر عن إسناد المشيئة إلـى الله وهو رأي جمهور المفسّرين أو إسنادها إلى المذنب وهو رأي بعض المرجئة[95] فإنّ الآية تؤكّد في إسناد خبري تقريري قاطع أنّ الله لا يغفر للمشرك به.والحديث القدسيّ يقول:"يا ابن آدم لو جئتني بقراب الأرض خطايا ثمّ جئتني لا تشرك بي شيئا لغفرت لك"[96].ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "يخرج من النّار من قال لا إلـه إلا الله وفي قلبه وزن شعيرة من خير ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن برة من خير ويخرج من النـار من قال لا إلـه إلا الله وفي قلبه وزن ذرة من خير"[97].ويقول "من لقي الله لا يشرك به شيئا دخل الجنّة"[98] ويقول إنّ "حقّ العباد على الله أن لا يعذّب من لا يشرك به شيئا"[99].

---

95 محمّد الطّاهر ابن عاشور: تفسير التّحرير والتّنوير، تونس، الدّار التّونسية للنّشر 1984 ج5 صص83/82.

96 الأحاديث القدسيّة.

97 صحيح البخاري مج 1ج1 صص18/17.

98 السّابق ص44.

99 السّابق مج2 ج4 ص35.

فما هي ماهية الشّرك هذا الذّنبِ الّذي لا يُغفر؟ لقد اختُلف في تحديد الشّرك بين قصره على عبادة الأوثان وتوسيعه إلى الكفر بالله واعتباره من الأسماء الشّرعيّة كالصّلاة والزّكاة،وبذلك يُعدّ كلّ كافر مشركا[100].واختُلف في أهل الكتاب فاعتبرهم بعض المفسّرين مشركين ورآهم آخرون كفّارا.وبغضّ النّظر عن دلالة هذه الكلمات الاقتضائيّة[101] فإنّ جذر كلمة الشّرك يفترض بالضّرورة إضفاء بعض صفات الألوهة على غير الله.ونودّ من جهتنا تبيّن بعض وجوه للشّرك لا سيّما اللاواعية منها،معتبرين أنّ ما يميّز الله عن سائر المواضيع (بكل المعاني الممكنة لكلمة مواضيع) هو أنّ الله خالق وأنّ ما سواه مخلوقات.فالله هو الّذي يهب الحياة أي إنّه أصل الحياة.ولذلك فإنّ الشّرك بمعنى اتّخاذ إله سوى الله يقوم على تصوّر موضوع آخر سوى الله قادر على أن يهب الحياة أو أن ينتزعها.ولا يشترط لتحقّق هذا التّصوّر وعي الذّات المتصوّرة أو إقرارها به،فالمشركون زمن الرّسول لم يكونوا واعين بشركهم ولا مقرّين به ولكنّ الله عزّ وجلّ يصفهم بالمشركين.

وللشّرك في مظاهره اللاواعية تجلّيات شائعة نذكر منها:

أ- المعشوق إله:

إذا اعتبرنا الحبّ حركة شوق نحو الآخر،فإنّها حركة لا يمكن أن تؤدّي بأيّ شكل من الأشكال إلى التّماهي في الآخر بل هي تؤكّد في كلّ لحظة من لحظاتها استحالة هذا التّماهي مثلما يؤكّد المتحقّق غياب الممكن.والعاطفة المضطربة[102] ليست سوى السّعي المحموم إلى تحقيق المستحيل أي إلى نفي الاختلاف الجوهريّ بين العاشق والمعشوق،ومن مظاهر هذه العاطفة المضطربة عذاب العاشق في غياب معشوقه وتحوّل الزّمان في غياب المعشوق إلى زمان انتظار تنوء بوطأته الذّات.إنّ ألم العاشق في غياب المعشوق ليس سوى إقرار ضمني لاواع بأنّ حضور المعشوق هو منشئ السّعادة

---

100 مفاتيح الغيب مج3 ج6 ص61.

101 عبد الله صولة:الحجاج في القرآن،تونس كلّية الآداب منّوبة 2001 صص120/128.

102 المصطلح ل Vasse في Le temps du désir,p-69

والطّمأنينة فيغدو المعشوق واهب الحياة وهذا ما تثبته كثير من الأشعار.فمن أبرز معاني الغزل أنّ الأشياء لا قيمة لها في ذاتها بل إنّ حضور المعشوق هو الّذي يمنحها القيمة[103].وهي قيمة واهمة تجعل المعشوق أصل الأشياء بل منتهاها فتضفي عليه صفتي الأزلية والأبدية.إنّ إسناد هبة الحياة إلى المعشوق ليس سوى ضرب من العبادة لا ينفيها بعد الشعر الاستعاريّ أو بعد القول الرّمزي بل يؤكّدانها إذ تتجسّم في موضع اللاوعي*[104] وقد قرّرنا منذ البداية أنّنا لا نحدّد الشّرك بوعي المشرك به،ومن هنا تكون عبادة الآخر الصّغير*(L'autre) دون الآخر المطلق*(L'Autre) بعدا أوّل من أبعاد الشّرك.

ب- الأب أو الأمّ إله:

قد يرى المرء أنّ أمّه وأباه قد وهباه الحياة،وقد شاع عند الأطفال اليوم أن يحاسبوا أمّهم وأباهم قائلين:"إنّكما مسؤولان على حياتي وأنتما سببا وجودنا في هذه الدّنيا"،ولكنّ تأمّلا بسيطا كاف لرفع هذا الوهم،فإن كان الأب والأمّ مسؤولَيْن عن ولادة طفل مّا أي عن حياة واحد من البشر،فهذا معناه أنّ كلّ ذكر وأنثى بالغين يتضاجعان- دون أيّ مانع من موانع الحمل- ينشئان جنينا،ونحن نعلم جميعا أنّ هذا غير صحيح.فبعض النّساء وبعض الرّجال عواقر وبعض العلاقات الجنسيّة وإن تمّت وفق مواعيد الإخصاب الدّقيقة لا تنتج حملا.وهذا يعني أنّ الحمل لا يشترط فحسب وجود علاقة جنسيّة لها صفات معيّنة بل يحتاج إلى شيء آخر قد يسمّيه البعض الصّدفة وقد يسمّيه البعض الطّبيعة وقد يسمّيه البعض الآخرَ المطلق* وقد نسمّيه الله.لا تهمّ التّسمية بل الأهمّ إقرارنا بوجود هذا الثّالث الّذي ينضاف إلى الاثنين الأب والأمّ كي ينشأ الحمل.إنّ شيئا

---

103 هذا المعنى متواتر في الشّعر،ومن ذلك على سبيل المثال قول المتنبّي(البسيط): يَا مَنْ يَعِزُّ عَلَيْنَا أَنْ نُفَارِقَهُمْ وِجْدَانُنَا كُلَّ شَيْءٍ بَعْدَكُمْ عَدَمُ.

104 قد تصرّح بعض الأقوال الشّعريّة بهذه العبادة شأن قول شوقي على سبيل المثال(الخبب):

مَوْلاَيَ وَرُوحِي فِي يَدِهِ قَدْ ضَيَّعَهَا سَلِمَتْ يَدُهُ...
وَيَقُولُ تَكَادُ تُجَنُّ بِهِ وَأَقُولُ وَأُوشِكُ أَعْبُدُهُ

مّا باستثناء أبينا وأمّنا قد رغب في وجودنا في هذه الحياة ،بل إنّ أبانا وأمّنا قد لا يرغبان في وجودنا ولكنّ ذلك الثّالث قرّر أن نحيا.فله ولا لأحد سواه ندين بالحياة[105].وهو ولا أحد سواه يمثّل الأصل المنشئ القائم فينا،هذا الأصل الّذي يؤسّس ذواتنا جميعا دون أن يكون موضوعا لمعرفتنا.

ويتجسّم الخلط بين الأصل الخالق والأمّ أو الأب في سلوك الأمّ أو الأب أو كليهما سلوكا من شأنه أن يحوّل الابن إلى ملك لهما فيرفضان الانفصال عنه ويخطّطان حياته وفق إرادتهما أو رغبتهما ناسيين أنّ الطّفل لا يدين بحياته لهما وناسيين أنّهما "ليسا أصل الحياة بل صورة بدايتها"[106].والله إذ يدعونا إلى الإحسان للوالدين لا يفسّر ذلك الإحسان بأنّ الوالدين نبع الحياة وهو ما لا فضل لهما فيه بل يفسّر ذلك الإحسان بتربية الوالدين للطّفل الصّغير ممّا يضطلع به الوالدان.وكلمة التّربية تتجاوز هنا المعنى الشّائع الّذي يفيد تكييف الوالدين الطّفلَ وفق قواعد سلوكيّة يختارانها ويعيان بها بل تشمل التّربية كلّ ما يسم به الوالدان الطّفل بداية من الحوض اللغويّ الّذي ينشأ فيه الجنين مرورا بما "يرثه" الجنين من مشاعر أمّه وأحاسيسها أثناء الحمل وبعد الوضع.إنّ التّحليل النّفسيّ* يبيّن أنّ كلّ أمّ تشوّش طفلها بشوقها فالطّفل يتصوّر عند أمّه إجابة تفسّر حقيقة كيانه ولكنّه لا يجد عندها هذا الجواب ويكتفي بالاصطدام بشوقها هي[107].ولذلك كان الإنسان شوقا إلى شوق الآخر.وليس هدف التحليل النّفسيّ سوى الخروج بالذّات من تموضعها وفق شوق الأمّ إلى تموضع وفق شوق الآخر المطلق*[108] أو لنقل مع لاكان إنّ الشّفاء ليس سوى "تحقّق الذّات عبر قول يأتي من بُعد مغاير ويشقّ

---

105 يتأكّد هذا المعنى في آيات قرآنيّة كثيرة نذكر منها على سبيل المثال:البقرة28/2-التّوبة116/9-الحجر23/15-الحج66/22-ق43/50.

106 Inceste et jalousie,p-133.

107 Jacques Lacan: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse,Le séminaire .Livre IX,Paris,Seuil 1973,p-188.

108 Lacan,p-28.

الإنسان"[109].ومن هذا المنظور قد نفهم قول الله تعالى:"مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ..."(النّساء79/4)،فليس العصاب*(névrose)/السيّئة سوى تموضع الإنسان وفق شوق الآخر الصّغير* أي الإنسان وليس الشّفاء/الحسنة سوى معرفة الإنسان ببعض خفايا ذاته اللاواعية أي انفتاح الإنسان على صوت الأصل الكامن فيه،ذاك الأصل الّذي هو سبب الشّوق* دون أن يكون موضوعا له.

ومن هنا يمكن أن نفهم التّقابل في القرآن بين من كان على دين الآباء ومن كان على دين الله[110]،وفي بعض الأخبار نجد أنّ التّمسّك بدين الآباء اختيار مقابل للإيمان بالله ينفي أحدهما الآخر،فأبو طالب رفض الدّخول في الدّين الجديد لا لخصائص من الإسلام يناقشها،ولكن لأنّه لا يستطيع الخروج عن دين الآباء[111].وقد كان الرّسول ينهى عن القسم بغير الله:"ألا من كان حالفا فلا يحلف إلاّ بالله فكانت قريش تحلف بآبائها فقال لا تحلفوا بآبائكم"[112].

ت)الصّورة* إله:

يميّز لاكان بين ثلاثة مواضع هي الخياليّ*(l'imaginaire) والرّمزي*(Le symbolique) والواقعيّ* (Le réel).ويمثّل الخياليّ* والرّمزيّ* موضعي التّمثيل خلافا للواقعيّ* الّذي لا يمكن تمثيله.فالواقعيّ* شبيه بالشّيء بمعناه الفلسفي الكانطي أي بذاك

---

109 Inceste et jalousie,p-211.

110 البقرة170/2-المائدة104/5-يونس78/10-لقمان21/31-الزّخرف22/43...

111 ورد في صحيح البخاري الخبرُ التّالي:
" لمّا حضرت أبا طالب الوفاة جاءه رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فوجد عنده أبا جهل بن هشام وعبد الله بن أبي أميّة بن المغيرة،قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم لأبي طالب يا عم قل لا إله إلاّ الله كلمة أشهد لك بها عند الله فقال أبو جهل وعبد الله بن أبي أميّة **يا أبا طالب أترغب عن ملّة عبد المطّلب**.فلم يزل رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يعرضها عليه ويعودان بتلك المقالة حتّى قال أبو طالب آخر ما كلّمهم هو **على ملّة عبد المطّلب وأبى أن يقول لا إله إلاّ الله"**.صحيح البخاري مج1 ج2 ص119

112 صحيح البخاري مج2 ج5 ص53.

المفترَض الكائن بالقوّة دون حاجة إلى ذات تقرّر وجوده في حين أنّ الموضوع مفتقر دوما إلى ذات تنصّبه موضوعا.ولا شكّ أنّه لا يمكن التعامل مع الواقع (لا مع الواقعيّ*) باعتباره موضوعا إلاّ من خلال ضرب من ضروب التّمثيل،لذلك لا يوجد متخيّل خال تماما من بعض وجوه الرّمزيّة113.على أنّ الفرق بين الخياليّ* والرّمزيّ* أنّ الرّمزيّ ينشد تمثيل الواقع كما هو،في حين أنّ الخياليّ* لا يمثّل إلاّ واقعا متخيّلا.

وتمثّل مرحلة المرآة *(Le stade du miroir) التّجسيم الأوضح لموضع المتخيَّل،فصورة* الرّضيع الأولى في المرآة تقدّم له متخيَّلا للانتظام والسّيطرة على جسد لم يكن الرّضيع يتعامل معه إلاّ تعاملا مجزّءا114.على أنّ هذه السّيطرة ليس إلاّ وهما تقدّمه الصّورة* وهو مضلّ شأنه في ذلك شأن كلّ وهم.وقد يستمرّ هذا الوهم فيخلط الإنسان بين أبعاده المتخيَّلة وأبعاده الواقعيّة.وقد يكون لهذا الوهم تجسّمان:

+ **وهم المعرفة:**

قد يطابق المرء بين تخيّله لنفسه وللعالم من جهة وحقيقة نفسه والعالم من جهة أخرى.فيتخيّل أنّه يعرف نفسه والآخرين معرفة كاملة واضحة.ومن منّا لم يسمع شخصا مّا يدّعي أنّه يعرف نفسه أو أيّ موضوع سواها معرفة تامّة.وغالبا ما يصاحب تصوّرَ المعرفة هذا الاعتقادُ بأنّ الأنساق المنطقيّة الّتي تبنيها المعرفة العقليّة قادرة على الإحاطة بالذّات وبالموضوع.على أنّ جلّ النّاس(إن لم أقل كلّهم) قد فوجئوا في تعاملهم اليوميّ بسلوك أو موقف كان مخالفا لتوقّعاتهم أو لنقل إنّهم قد فوجئوا بشيء مّا لا يمكن أن تحيط به أنساقهم العقليّة المغلقة وذلك مهما تبلغ من تماسك ومنطق.وقد يحاول البعض إخضاع هذه "المفاجأة" إلى نظام ونسق آخرين لكنّ هذا الإخضاع لا يمكن أن يشمل البتّة جميع "المفاجآت" الآتية الممكنة.إنّ في كلّ مفاجأة وجها من وجوه انكشاف الواقعيّ* في

---

113 Alain Vanier:Lacan,Paris,Les Belles Lettres 2000,p-56.

114 السّابق ص55.

اليوميّ بما يؤكّد وجودَ شيء مّا يفرّ من كلّ نسق ووجودَ شيء مّا غير خاضع للتّمثيل الّذي يسعى إلى الإحاطة به.

وقد يتخيّل الإنسان المطابقة بين صورته عن نفسه وحقيقة نفسه تخيّله المطابقة بين أنا القول*(énonciation) وأنا المقول*(énoncé) عند تقريره بالكذب في قوله: "أنا أكذب".فهذا القول محيّر ذلك أنّ الأنا القائل إن صدق في تقريره الكذب يغدو صادقا وهذا ما يقابل إسناد الكذب إليه في المقول*،وإن كذب في تقريره الكذب فهو صادق أيضا وهذا ما يقابل إسناد الكذب إليه في المقول*.

وهذه "المفارقة" الظاهرة حملت بعض الدّارسين على اعتبار هذا القول من قبيل اللامعنى[115] في حين أنّه قول يجسّم غياب التطابق بين أنا القول* وأنا المقول*.لقد غفل هؤلاء عن أمر أساسيّ مفاده أنّ مرجع أنا المقول* ليس سوى الصّورة*،أمّا أنا القول فلا مرجع له ممثّلا في الواقع."فكلام الإنسان مانع له من أن يخلط ذاته بما يتكلّم عنه أي بصورته عن نفسه"[116] .إنّ موضع الذّات* هو الدّافع الأصليّ المنشئ لكلّ قول،ذاك الدّافع الّذي لا يمكن أن يطابقه أيّ قول من الأقوال لأنّه بحكم طبيعته الجوهريّة خارج عنها وإن كان مولّدها ومنشئها.

إنّ وهم المعرفة ووهم السّيطرة على المعنى يمّحيان عندما يحسّ المرء بذلك الآخر الّذي يحرّك قوله دون أن يعي به.ولذلك نرى أنّ الإقرار بمعرفة كاملة متماسكة بالذّات* أو بالآخر وجه من وجوه الشّرك يحاول أن ينشئ حضورا متخيَّلا ينفي الشعور بالغياب ويوهم بأنّه الحضور الواقعيّ*[117] فينسينا أنّنا ما أوتينا من العلم إلاّ

---

115 L’inconscient malgré lui, p-136

116 Inceste et jalousie, p-134.

117 Denis Vasse:L’Autre du désir et le dieu de la foi,Lire aujourd’hui Thérèse d’Avila,Paris,Seuil 1991,p-41.

قليلا وينسينا أنّنا لا نحيط بشيء من علم الله إلاّ بما شاء هو لا بما شئنا نحن[118].

+ وهم المقدرة:

وقد يتجاوز الإنسان تخيّله المطابقة بين معرفته الواقع وحقيقة الواقع إلى تخيّله القدرة على الفعل في الواقع فعلا مطلقا أي إلى تخيّله القدرة على تحقيق مشيئته في الكون دون الاستناد إلى مشيئة أخرى عليا.يقول الله تعالى:"وَلاَ تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا- إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ"(الكهف23/18-24)،فنحن إضافة إلى أنّنا نجهل كلّ شيء عن مشيئتنا البشريّة الفعليّة أو عن شوقنا الخفيّ عنّا دوما فإنّه لا يمكننا أن نكون المنجزين الوحيدين الفعليّين لعمل مّا إذ نفتقر إلى عوامل وعناصر لا نتحكّم فيها وإن توهّمنا ذلك.وقولنا هذا لا يحمل دعوة إلى الفشل والكسل ولكن يدعو إلى التوكّل على الله وإلى معرفة حدود الذّات ولا نرى في معرفة حدود الذات أيّ تقزيم لها.

ليس من اليسير الخروج من عبادة الأنا* هذا المتخيّل الذي يوهم بالمعرفة والقدرة،هذا الأنا* الّذي ينسى أنّه لا يعدو أن يكون ثانيا في الكون وأنّ عليه شاء أم أبى الخضوع لقانون الأوّل الّذي لم يكن إنسانا إلاّ به،بل إنّ الإنسان خاضع لهذا القانون فعلا ولكنّ بعضنا يكابر فيتعذّب وبعضنا الآخر يستسلم فيطمئنّ.

مفهوم الأمّية:

إنّ عبادة الأنا* المضلّ تصمّ آذاننا عن صوت الحقيقة في ذواتنا. ومن ألطف من عبّر عن وهم القدرة هذا فاس إذ يقرّ بأنّ الإنسان يتوهّم أنّه يحيا لأنّه يتنفّس[119].وفي مقابل ذلك فإنّ التّخلّي عن وهم المعرفة ومن ثمّ وهم المقدرة المطلقة هو السّبيل الوحيدة لانكشاف الواقعيّ*.ولنا في أمّية الرّسول تجسيم لقولنا.فقد اختلف المفسّرون في معنى الأمّية فشاع عند جلّهم أنّها الجهل بالكتابة والقراءة وأشار بعض المفسّرين إلى إمكان إفادتها غياب الكتاب

---

118 يقول الله تعالى:"...وَ لاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إلاَّ بِمَا شَاءَ..." البقرة255/2-"...وَ مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إلاَّ قَلِيلاً" الإسراء85/17.

119 Inceste et jalousie ,p-129.

المقدّس عند أمّة محمّد فيكون أفراد تلك الأمّة بذلك أمّيين[120]،وأشار جعيّط إلى أنّ عبارة النبي الأمّي تعني "النّبيّ المبعوث في غير بني إسرائيل" "المختار هو ذاته من بين أمّة من غير اليهود"[121].

وللأمّية في رأينا بعد رمزيّ يتمثّل في الخروج من كلّ عناصر معرفة الأنا* بل في إفراغ لتراكمات المعارف العقليّة والمكتسبات الاجتماعيّة بحثا عن الفطرة الأصليّة المحتجبة.إنّ الوحي لم يكن إلاّ بعد انقطاع الرّسول صلّى الله عليه وسلّم عن معارف القوم بل عن معرفته نفسه.فهو ليس بقارئ وكلّنا ليس بقارئ ولا يمكننا إلاّ أن نقرأ باسم الله الّذي خلق،باسم الأصل الّذي نتوه عنه فننسى أن نتّجه إليه.وابن عربي يقرّر أنّه "لمّا كانت الأنبياء صلوات الله عليهم لا تأخذ علومها إلاّ من الوحي الخاص الإلهي فقلوبهم ساذجة من النّظر العقليّ لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكريّ عن إدراك الأمور على ما هي عليه"[122].

إنّنا جميعنا أمّيون نجهل ذواتنا فهي غريبة عنّا أو نحن غريبون عنها[123]،وكلّما تخيّلنا المعرفة والقدرة كبرت الهوّة بين الحقيقة والمتخيّل حتّى يغدو المتخيّل صنما نسمه بقدرة وهميّة على الفعل،وهذا ما يُجسّمه قول إبراهيم لقومه ساخرا من عجز الصّنم:"قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ"(الأنبياء63/21).

وظيفة الدّعاء:

---

120 مفاتيح الغيب مج2 ج3 ص148.

121 هشام جعيّط:في السّيرة النّبويّة1-الوحي والقرآن والنّبوّة،بيروت،دار الطّليعة 1999،ص42.

122 محي الدّين بن عربي:زبدة فصوص الحكم،القاهرة،عالم الكتب (د-ت) ص45.

123 Julia Kristeva : Etrangers à nous-mêmes,Paris,Gallimard 1991. Le Temps du désir,p-36.

إنّ إحساسنا بعجزنا يوضّح لنا طبيعة دعائنا الله عزّ وجلّ،فوظيفة الدّعاء الأساسيّة باعتباره مخّ العبادة لا تتجسّم في مضمون الدّعاء بل في عمل الدّعاء نفسه أي إنّ وظيفة الدّعاء باعتباره قولا تتجسّم كما يقول اللغويّون في العمل المقصود بالقول*(acte illocutionnaire) لا في المضمون القضويّ*(contenu propositionnel).إنّ فعل الدّعاء مهما يكن مضمونه يجسّم ،حال تحقّقه باللغة، الإنسان سائلا والله مسؤولا فيثبت موضع كليهما الأصليّ.أمّا مضمون الدّعاء فإنّه يضمر عند البعض مفارقة أشار إليها الرّازي في مفاتيحه مفادها أنّ "المطلوب بالدّعاء إن كان معلوم الوقوع عند الله كان واجب الوقوع،فلا حاجة إلى الدّعاء وإن كان غير معلوم الوقوع فلا حاجة أيضا إلى الدّعاء"[124].وهذا التّصوّر يقوم على افتراض التقابل بين مشيئة الإنسان مثلما تتجسّم في الدّعاء من جهة ومشيئة الله من جهة ثانية.ونرى أن هذا التّقابل وهميّ إذ أنّ الإنسان لا يمكنه أن يعرف ما يشاؤه هو،وليست مشيئة الإنسان الظّاهرة إلاّ الوهم المتخيّل الّذي يحجب مشيئتنا الصّادقة أي شوقنا الأصليّ،ولا يمكن أن يكشف لنا حقيقةَ هذا الشّوق* إلاّ اللهُ.وعندئذ نتبيّن أنّ دعاءنا يجب أن يكون دعاء لله كي يكشف لنا حقيقة شوقنا الّتي نجهلها نحن ويعرفها هو.هذه الحقيقة الّتي لا يمكن أن نقترب منها إلاّ بقدر ابتعادنا عن متخيّل ذواتنا وعبادة صورنا الوهميّة[125].

الجبر والاختيار:

وفي هذا الإطار نطرح مسألة الجبر والاختيار.فمجال الاختيار الظّاهريّ يشمل ما يعي به الإنسان ويتوهّم قدرته على التّحكّم فيه أمّا مجال الإجبار فيشمل لاوعي الإنسان،وموضع اللاوعي* هذا هو الّذي يحرّك الإنسان ويؤسّس كلّ أقواله وأفعاله.ويمثُل الإلهي في هذا الموضع اللاّواعي الّذي لا يعبّر عنه الرّمزيّ*،فنحن إذن محكومون بما يمكن أن نسمّيه مع لاكان الآخر المطلق* أو مع شوبنهاور(schopenhauer) الإرادة*(volonté) أو مع يونغ(jung)

124 مفاتيح الغيب مج3 ج5 ص105.

125 L'Autre du désir et le dieu de la foi,p-22.

اللاوعي الجمعيّ*(inconscient collectif).وليس وهم حرّية الاختيار الّتي يطمح إليها الأنا* سوى وهم يمنع الذّات* من الحياة[126] فيتخيّل الأنا* أنّه فاعل حرّ في الكون في حين أنّ أقصى حريته لا تتجسّم إلاّ في الخضوع لأصل الحقّ فيه.

إنّ مقاربتنا للشّرك تؤكّد أنّ الإيمان شأنه في ذلك شأن السّعادة والرّاحة النّفسيّة لا يمكن أن يتحقّق وفق فعل للإنسان عقلانيّ مخصوص.إنّ عائق الإيمان الأساسيّ يتمثّل في السؤال الّذي يطرحه الإنسان:"ماذا يمكن أن أفعل لأصل إلى الله؟" وهو شبيه بالسّؤال الّذي يطرحه المحلّل (analysant)على المحلّل النّفسيّ:"ماذا يجب أن أفعل كي أُشفى؟"[127] وهو شبيه بالسّؤال الّذي قد يطرحه أيّ إنسان على نفسه أو على الغير وهو:"ماذا يجب أن أفعل كي أحقّق السّعادة؟".وهذه الأسئلة جميعها "تجعل الصّدق كاذبا"[128] إذ عوض أن يقرّ الإنسان بالألم والعذاب والحيرة فإنّه يحاول تخيّل غيابها،فيتصوّر الإيمان أو الشّفاء أو السّعادة هدفا يحقّقه الإنسان الواعي، في حين أنّها ليست هدفا بل نتيجة للاستسلام الأصليّ[129].

كلّ الكبائر شرك:

إنّ الشّرك رأس الكبائر بمعنى أنّه أوّل كبيرة يذكرها المفسّرون ولكنّه رأس الكبائر بمعنى أنّ كلّ الكبائر تحمل في جوهرها وجها من وجوه الشّرك.وقد اختلف المفسّرون في تحديد الكبائر واختلفت أحاديث الرّسول في عددها على أنّ أدناها إثنتان هما الشّرك بالله وعقوق الوالدين[130] وأوسطها أربع هي الشّرك بالله وقتل النّفس وعقوق الوالدين وشهادة الزّور[131]،وأقصاها سبع هي الشّرك بالله والسّحر وقتل النّفس الّتي حرّم الله إلاّ بالحقّ وأكل الرّبا وأكل مال

---

126 Inceste et jalousie,p-233

127 Lacan,p-101.

128 Inceste et jalousie,p-232.

129 يؤكّد هذا ما أسلفناه من أنّ اتّباع القانون ليس هو المنجّي بل المنجّي هو الله عزّ وجلّ.

130 صحيح البخاري مج3 ج8 ص76.

131 السّابق مج3 ج8 ص5 ، ومج1 ج3 ص224.

اليتيم والتّولّي يوم الزّحف وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات[132]،وفي بعض الأحاديث تعوّض اليمين الغموس شهادة الزّور[133] وبينهما وشائج إذ كلاهما يقوم على الكذب المقصود فصاحب اليمين الغموس هو الّذي يقتطع مال امرئ مسلم هو فيها كاذب[134].ويبدو لنا أنّ كلّ الكبائر تفيد وجها من وجوه الشّرك.

+السّحر:يقوم السّحر على تدخّل الإنسان في سير حياة إنسان آخر،فهو تغيير للقدر،والسّاحر يودّ أخذ موقع الإله متصوّرا قدرته على التّحكّم في مصائر النّاس فهو من هذا المنظور مشرك.

+شهادة الزّور:لا يختلف شاهد الزّور عن السّاحر في تغييره سير الحياة والعلاقات وإن تميّزا باعتماد السّاحر قوى خارقة وشاهد الزّور الكذبَ المقصود.

+قذف المحصنات:ليس قذف المحصنات إلاّ ضربا مخصوصا من ضروب شهادة الزّور والكذبِ المقصود الّذي يؤثّر في كثير من الأحيان تأثيرا سلبيّا في حياة المقذوفة وعلاقاتها لا سيّما في مجتمع أبويّ يقوم على اعتبار ما تأتيه النّساء عارا يلحق بالرّجال.

+قتل النّفس:لا يحتاج المرء إلى عمق ذكاء أو كثير تفكير ليقرّ بأنّ قتل النّفس بغير حقّ يفيد سعي القاتل للسّيطرة على الحياة في حين لا يهب الحياة ولا يستردّها غير الله وحده.

+عقوق الوالدين: أسلفنا أنّ الوالدين ليسا أصل الحياة بل صورة بدايتها،وفي عقوق الوالدين رفض لهذه الصّورة الّتي لم يخترها الإنسان أي رفض لإرادة الله.

+الفرار من الجهاد:قد يكون في إدراج الفرار من الجهاد ضمن الكبائر ترهيبٌ للمتخلّين عن نشر الدّين وبناء الدّولة،ولكنّ هذا التّفسير التّاريخيّ السّياقي المتحوّل غير كاف في رأينا إذ الجهاد بشهادة عدد كبير من الأحاديث يتجاوز بعده المادّي ليكون جهادا

---

132 السّابق مج2 ج4 ص12.

133 السّابق مج3 ج8 ص171.

134 السّابق مج3 ج9 ص17.

للنّفس[135].فالجهاد وفق تأويلنا منع للأنا من الإبحار في عبادة صورتها ووهم قدرتها.والفرار منه يكون بذلك من وجوه الشّرك.

+الرّبا:ليس الرّبا سوى سعي محموم إلى جمع المال على حساب المحتاجين والفقراء،فكأنّ المرابي يتّخذ ماله إلها.فيكون سلوكه ضربا من الشّرك.

ومهما تتعدّد وجوه الشّرك وتتنوّع فإنّها جميعها تشترك في الإيهام بتأثير الإنسان فيما لا يملك فيه تأثيرا،وفي السعي إلى عبادة صنم الصّورة* والخيال،وفي نشدان ضمانات منطقيّة حقوقيّة للحياة عوض الاستسلام لصوت الحقّ الأصل الواحد.

135 صحيح البخاري مج3 ج8 ص3

ناقصات عقل ودين

غالبا ما كانت المرأة موضوعا لصراعات إيديولوجيّة سياسيّة بين الأحزاب الدّينية والأحزاب اللائيكيّة أو بين "الرّجعيين" و"التّقدّميين".يدّعي الفريق الأوّل أنّ المرأة "عرض يجب أن يُصان" ويؤكّد أنّ "الإسلام" حرّر المرأة وأكرمها في حين يؤكّد الثّاني أنّ "الإسلام" يحرم المرأة من حقوق كثيرة.وكثيرا ما يستشهد الفريقان بحديث للرّسول مفاده أنّ النّساء ناقصات عقل ودين[136].ونودّ

136 صحيح البخاري مج1 ج1 ص83-صحيح مسلم ج1 صص86-87.

في هذا المقال أن نقرأ موقف الرّسول من المرأة انطلاقا من مساءلة هذا الحديث مساءلة لا تبحث في سياقه التّاريخيّ ولا تبرّر وروده بظروف تاريخيّة متحوّلة،وإنّما هي قراءة تعتقد أنّ هذا الحديث لا يحمل أيّ بعد تقييمي للمرأة أو للرّجل ولكنّه حديث قد يعبّر عن طبيعة الأنثويّ الّتي لا تختلف عبر الزّمان والمكان.

آخر الشّوق* وآخر القانون137 :

يمكن في مرحلة أولى أن نتّخذ مدخلنا إلى الأنثويّ اختصاص المرأة بالأمومة باعتباره فارقا بيولوجيّا فاصلا بين المرأة والرّجل.ونحن وإن كنّا لا ندري إمكان قدرة التّحويرات الجينيّة على إكساب الرّجل القدرة على الولادة فإنّ افتراض "نجاحها" لا يغيّر شيئا من المسألة لأنّ الرّجل الّذي قد يحمل ويضع يكتسب سمات الأنثويّ أي سمات اشتماله على الأمومة بالقوّة.فكلّ امرأة سواء أوضعت أم لم تضع هي أمّ بالقوّة مثلما أنّ كلّ رجل أب بالقوّة.

ويثبت التّحليل النّفسيّ* أنّ الأمّ والأب كلاهما يسم الطّفل قبل ولادته بل قبل الحمل وذلك من خلال الحوض اللغويّ الّذي يسبق الجنين ويشكّله.وتؤكّد تجارب البوح السّريريّة ما للحياة الرّحميّة من تأثير كبير في لاوعي الفرد138.فالجنين يشعر بمدى شوق الأبوين إليه ويشعر بمدى رضاهما عن جنسه139.وشوق الأب يمرّ إلى الجنين عبر علاقة الأمّ بالأب،ولذلك فإنّ الأمّ هي ناقل.ولا وجود لعلاقة هي أوثق وأعمق من علاقة الأمّ بالجنين فهما متّصلان اتّصالا لن يجوز مثله بين البشر بعد الولادة،يتخاطبان دون حاجة إلى وسيط اللغة.وآثار هذه العلاقة الوثيقة تنغرس في مجال اللاوعي*.

نصّ الحديث هو:"ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للبّ الرّجل الحازم من إحداكنّ".

137 استعرنا هذا العنوان من Lacan,p-66.

138 Françoise Dolto:Le féminin,Paris,Gallimard 1998, pp-89/91.

139 السّابق ص120.

فإذا وُلد الجنين غدا رضيعا ينفصل عن أمّه بقطع الحبل السُّرّي لكنّه يظلّ مفتقرا إليها تغذّيه وتنظّفه فتحقّق له بعض حاجات،وتهدهده فتنشئ شوقه إليها.والرّضيع لا يفهم تحرّكات أمّه المتراوحة بين الحضور والغياب،فهي عنده تحرّكات فوضويّة لا منطق يحكمها[140].فمن البداية إذن تسكن الأمّ في بعدها الرّمزيّ محلّ اللاوعي* ومحلّ الفوضى فتمثّل آخر الشّوق*[141].والشّوق* ليس مجال العقل بل مجال الانكشاف والتّجلّي،على أنّ شوق الرّضيع لا يمكن أن يظلّ بلا قانون ينظّمه وأوّل قانون يفصل الجنين من الأمّ هو قانون اللغة.فاللغة هي الّتي تفرّق الابن عن أمّه"[142] والأمّ تسمّي أشياء العالم لابنها حتّى يغدو قادرا على تسميتها،إنّها هي الّتي ترى في بكاء الطّفل تعبيرا عن الجوع وهي التي تغذّيه وفي الآن نفسه تسمّي جوعه وبكاءه وغذاءه حتّى يغدو قادرا على تسمية أشياء العالم وحده،فينفصل عنها.ولكنّ الرّضيع لا يمكن أن يسمّي إلاّ وقد سُمّي قبل ذلك.وقد تواتر في الخطاب العصابيّ* لبعض النّسويات التّساؤل عن سبب تسمية الابن باسم الأب واعتبار هذه التّسمية من الوسائل التّي بها يترسّخ تفضيل الرّجل على المرأة[143].وليس اسم الأب* في رأينا تفضيلا وليس الأمر في قول الله تعالى:"أُدْعُوهُمْ لآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللهِ..."(الأحزاب5/33) رفعا من شأن الأب دون الأمّ ولكنّه تأكيد المظهر الرّمزي الأساسيّ لتفريق الطّفل عن أمّه.إنّ اسم الأب* هو الطّرف الثّالث الضروريّ لإخراج الطّفل رمزيّا من علاقة ثنائيّة خانقة مع الأمّ وإدراجه في مجتمع البشر.إنّ التّسمية علامة تشكّل الذّات*.ومن شروط قبول التّسمية(أو قيام اسم الأب* بوظيفته أو دخول الإنسان في زمرة البشر) أن تُحرّم على الابن والبنت كلّ علاقة جنسية مع الأمّ.فلئن كان من الشّائع أنّ شوق

---

140 Lacan,p-67.

141 السّابق،الصّفحة نفسها.

142 Le temps du désir,p-150.

143 انظر على سبيل المثال:نوال السّعداوي:الأنثى هي الأصل،بيروت،المؤسسة العربية للدّراسات والنّشر 1974.

الطفل الذّكر يتجه إلى الأمّ وأنّ شوق الطّفل الأنثى يتّجه إلى الأب وأنّ كلا الشّوقين يبني ما يسمّى بعقدة أوديب* فإنّ النّظر العميق في الدّراسات النّفسية يبيّن أنّ كلا من الابن والابنة يشتاق في مرحلة أولى إلى الأمّ فهي الّتي تفتح للرّضيع باب المتعة*(jouissance) من خلال عنايتها به 144،على أنّ هذه المتعة* لا تكتمل إذ قانون اللغة الّذي يرمز إليه الأب يحرّم إتيان الأمّ.فالأمّ ليست محرّمة لأنّها موضوع "طبيعيّ" للشّوق* ولكنّها تغدو موضوعا للشّوق* إذ تُحرَّم145.وعلى هذا التّحريم الّذي ينشئه الأب تنشأ المجتمعات البشريّة.وبذلك يمثّل الأب "آخر القانون" في مقابل "آخر الشّوق".وإذا علمنا أنّ العقل في اللغة هو الحجر والنّهي لأنّه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السّبيل146 أمكن أن نفهم قوامة الرّجل على المرأة باعتبارها قوامة رمزيّة للذّكوريّ على الأنثويّ،وهي قوامة لا تندرج ضمن الفعل الواعي بل تتموضع في مجال اللاوعي* فتمكّن الطّفل من الاستقلال من العلاقة الأولى مع الأمّ.والقوامة بذلك لا تحمل أيّ بعد تفضيليّ لجنس على جنس آخر إذ "أن يمحو اسم الأب* شوق الأمّ يبيّن طبيعة كليهما"147.وأن يكون على المولود له رزق الطفل وكسوته بالمعروف ليس تفضيلا لأحد الجنسين على الآخر ولكنّه من ضروب تحقيق علاقة الأبوّة في الواقع فإنفاق الأب على الابن يجسّم رابطة الأبوّة الّتي لم تكن في البداية إلاّ عبر موضع الأمّ.

عقدة أوديب* بين الأنثى والذّكر:

إنّ نظرنا في صورتي الأب والأمّ بيّن لنا ما لصورة الأمّ اللاواعية من بون عن العقل وما لصورة الأب اللاواعية من اندراج ضمنه،ولكن لندع الأمومة والأبوّة فهما خصيصتان بالقوّة لكلّ أنثى

---

144 Serge André :Que veut une femme ?,Paris,Seuil 1995 p-91.
وقد تطوّر رأي فرويد في هذه المسألة فبعد أن كان يتصوّر أنّ شوق البنت الأوّل يكون للأب تبيّن أنّه يتّجه نحو الأمّ.انظر السّابق ص169.

145 Le Père.Métaphore paternelle et fonctions du père ,p-270.

146 جميل صليبا:المعجم الفلسفي،بيروت،الشّركة العالميّة للكتاب 1994 ج2 ص84.

147 Lacan,p-66.

وذكر وقد لا يتحقّقان بالفعل.ولنختبر نقصان عقل المرأة في موضع البنوّة وهو خصيصة بالفعل لكلّ كائن بشريّ،فالمرء قد لا يلد ولكنّه بضرورة المنطق مولود.ويخبرنا التّحليل النّفسيّ* أنّ عقدة أوديب* عند الذّكر مختلفة عنها لدى الأنثى.فالذّكر يشتاق في البدء إلى أمّه ثمّ ينقلب عن هذا الشّوق* أي إنّ الذّكر يماهي الأب (s'identifie au père) ويبتعد عن الأمّ متّجها نحو موضوع مشابه لها في الجنس أي نحو نساء أخريات،أمّا البنت فهي تشتاق إلى الأمّ ثمّ تنأى عنها متّجهة نحو موضوع مخالف لها في الجنس أي إنّ على البنت أن تبتعد عن الأمّ في نفس الوقت الذي تنشد التّماهي فيها.إنّ هذا الموضع معقّد وعسير فكيف توفّق البنت بين الانفصال عن موضوع الشّوق* وهو هنا الأمّ والمحافظة على الاتّصال به لتحقيق التّماهي اللازم في موضع الأنوثة؟ وكيف يمكن للبنت التّخلّي عن الانفعال(passivité) لتنفصل عن الأمّ والمحافظة على ذلك الانفعال ذاته للاتّصال بالذّكر؟148 ما أبعد هذه العمليّة المعقّدة بل المتناقضة عن العقل والمنطق؟أليست الأنوثة في محلّ تشكّلها اللاواعي ذاته نقصانا للعقل؟

الدّين الذّكوريّ والإيمان الأنثويّ:

النّساء لسن ناقصات عقل فحسب بل ناقصات دين أيضا.والدّين متّصل اتّصالا وثيقا بالمؤسّسات الّتي تنشره،فإذا نظرنا في الدّيانات الكتابيّة وجدنا الدّين اليهوديّ متّصلا بأحبار اليهود والدّين المسيحيّ متّصلا بالكنيسة وبابواتها والدّين الإسلاميّ متّصلا بالفقهاء والأئمّة149.إنّ الدّين في علاقة جوهريّة مع الدّولة وذلك مهما تتعدّد أشكال هذه العلاقة أو ضروبها.والموقف من المؤسّسة الدّينية هو الّذي يحدّد شعور الانتماء الدّينيّ وفي مقابل هذا الانتماء تضطلع هذه المؤسّسة بدور الحامي الرّمزيّ والفعليّ للجماعة المنتمين إليها.فهي الحامي الرّمزيّ إذ تجيب عن أسئلتهم وإذ تنشئهم مجموعة

---

148 Que veut une femme?p-194.

149 عبد المجيد الشّرفي:لبنات،تونس،دار الجنوب للنّشر 1994 ص69.

مختلفة عن المجموعات الأخرى ومتميّزة عنها[150]،وهي الحامي الفعليّ في حال الاعتداء على المجموعة أو على مقدّساتها. ولذلك اعتبرت دولتو (Dolto) أنّ الأديان هي مؤسّسات سياسية اجتماعية تقوم على تراتبيّة قضيبيّة (phallique) أساسها الطّاعة،طاعة وليّ الأمر أو طاعة الفقيه أو طاعة القسّ[151].

إنّ لكلمة "القضيبيّة" هنا قيمة كبرى إذ ما القضيب*(phallus)؟ ليس القضيب* الذّكر أي إنّه ليس العضو البيولوجيّ ولكنّه دالّ يرمّز(symbolise) هذا العضو[152].إنّ الدّالّة القضيبيّة(fonction phallique)هي الّتي تميّز الجنسين إلى من يمثّله القضيب* ومن لا يمثّله.وبعبارة أخرى لمّا كانت اللغة هي المحدّدة للكائن فإنّها هي الّتي تحدّد انتماء الذّات إلى جنس أو آخر،ولمّا كانت المجموعة بمعناها المنطقيّ الرّياضيّ لا تُتصوّر إلاّ بإمكان وجود عنصر خارج عنها أو عنصر شاذّ،فإنّه يمكن تحديد الذّكور ضمن مجموعة هي مجموعة من يمتلكون القضيب* لوجود عنصر خارج عنه وهو الأنثى.وبذلك يكون الخصاء* عند الذّكر ممكنا ولأنّه ممكن فإنّ الذّكور يخشونه،وفي مقابل ذلك فإنّه لا يمكن تحديد الأنثى ضمن مجموعة لأنّ خصاء* المرأة حاصل لا ممكن،ولا يمكن الحديث عن أنثى غير مخصيّة ،فخصاء* المرأة يحدّد مجموعة الرّجال ولا يمكنه تحديد مجموعة النّساء،ولذلك أكّد لاكان أنّ "المرأة (بالمعنى الجنسي للألف واللام) غير موجودة"[153].ولعلّ الفرق يبدو أوضح إذا قلنا إنّ كلاّ من الذّكر والأنثى يحدّد لغويّا بوجود القضيب* وبغيابه فنتحدّث لغويّا عمّن يمتلك القضيب* وعمّن هو خلو من القضيب*.وفي الحالتين يكون القضيب* حاضرا أو غائبا محدّدا للجنس.فإن كان حاضرا كان غيابه ممكنا وبذلك ينشئ مجموعة هي مجموعة الذّكور،وإن كان غائبا فهو حاضر بغيابه –ولذلك تحيط

150 الإخبار عن المرأة في القرآن والسّنّة صص108/106.

151 Les Evangiles et la foi au risque de la psychanalyse,p92.

152 Lacan,p-83.

153 السّابق ص86.

الدّالّة القضيبيّة ببعض من الأنثويّ- ولكنّه لا يكون فعلا على نمط الحضور ولذلك تظلّ الدّالة القضيبية عاجزة عن تمثيل بعض من الأنثويّ.

إنّ مبدأ المجموعة هو في أساسه ذكوريّ وهذا شأن التّجمّعات الحزبية والعسكريّة والدينية[154].ومبدأ الأفراد هو في أساسه أنثويّ،ففي غياب سمة لمجموعة النّساء تغيب المجموعة وتُعدّد النّساء واحدة واحدة إلى ما لا نهاية له.وفي هذا الإطار نفهم توجّه الخطاب في القرآن إلى الذّكور دون الإناث،فالذّكور هم المجموعة الرّمزيّة المعنيّة بتنفيذ الأحكام والقوانين،وفي الإطار نفسه نفهم توجّه الخطاب إلى بعض أفراد الإناث المخصوصين شأن مريم بنت عمران أو نساء الرّسول[155].وإذا كانت الدّالّة القضيبية غير قادرة على الإحاطة بالأنثوي في كلّيته وإذا كانت المتعة* البشرية في جوهرها قضيبيّة لغويّة فإنّ هذا التّصوّر يفيد إمكان وجود ضرب ثان من المتعة* لا يمكن أن ينقال أي يفيد إمكان وجود ضرب ثان من المتعة* لا يخضع للتّعبير اللغوي.إنّها المتعة* الأخرى المفترضة الّتي لا نعرف عنها شيئا.

ويبدو لنا التمييز بين الذّكوريّ والأنثويّ والتمييز بين المتعة* القضيبيّة اللغويّة والمتعة* الأخرى المفترضة صنوا للتّمييز بين مفهومي الدّين والإيمان(foi).فالدّين كما أسلفنا يقوم على مؤسّسات جماعيّة تدّعي تقديم الجواب الشّافي الكافي للنّاس باعتبارهم مجموعة منتمية إلى ذلك الدّين،أمّا الإيمان فمغامرة فرديّة لا تدّعي تقديم جواب جماعي أو نهائيّ،إنّه بحث لا ينى عن اطمئنان فرديّ تختلف سبل بلوغه من ذات إلى أخرى.ومن هذا المنظور يمكن اعتبار الميراث الفقهيّ-سنّيا كان أو شيعيّا- ميراثا دينيّا،ويقابله الميراث الصّوفيّ الّذي نراه ميراثا إيمانيّا مندرجا ضمن تجربة لا

---

154 لا يعني هذا أنّ النساء لا ينتمين إلى هذه المجموعات في الواقع،ولكنّ البعد الرّمزيّ لهذه المجموعات يظلّ ذكوريّا.

155 على سبيل المثال آل عمران42/3-43 الأحزاب33/33...

يمكن للقول نقلها نقلا أمينا بل لعلّ وجودها رهين عجز القول عن وصفها ألا تضيق العبارة كلّما اتّسعت الرّؤيا؟

إنّ سلوك الفقهاء الدّينيّ ذكوريّ يحتفي بالرّمز ويؤكّد خضوع البشر لسلطانه،وإنّ متعة* الفقهاء قضيبيّة تقوم على لمّ شمل الأمّة ضمن رؤية واحدة هي جوهر المجموعة وعمادها،أمّا سلوك المتصوّفة فأنثويّ يفتح بابا على الواقعيّ* المفترض،وإنّ متعة* المتصوّفة غير قضيبيّة إذ هي متعة* صامتة تقرّ بوجد لا تملك عنه تعبيرا.

ومن جهتنا لا نرى بين كلتا الرؤيتين وكلتا المتعتيْن مجالا للتّفاضل مثلما لا نرى بين العقل والإحساس وبين الدّين والإيمان وبين الذّكوريّ والأنثويّ مجالا للتّفاضل،ولا نرى في نقصان عقل المرأة ودينها -وفق تأويلنا- ذمّا،فالنّقصان ليس في ذاته عيبا بل يتحدّد النّقصان عيبا إن كان المنقوص إيجابيّا ويتحدّد النّقصان خصلة إن كان المنقوص سلبيّا،وليس العقل في ذاته زَيْنا والإحساس في ذاته شَيْنا مثلما ليس الدّين في ذاته حِلْية والإيمَان في ذاته شرّا.إنّ نقصان عقل المرأة ودينها تعبير عميق عن طبيعة الذّات* الأنثويّة في أعماقها النّفسيّة.ونحن نزعم أنّ تأويلنا هذا مفتاح لفهم بعض خصائص الجنسين الواردة في بعض آي القرآن أو بعض الأحاديث شأن خلق آدم قبل حوّاء.

لماذا خُلق آدم قبل حوّاء؟ :

لا يمكن أن يُخلق آدم وحوّاء في الآن نفسه،ولا بدّ أن يسبق خلق أحدهما خلق الآخر،فلا شيء في الزّمان يكون محايثا لآخر إذ طبيعة الوجود التّتالي.ولا تصرّح آيات القرآن بأنّ آدم خُلق قبل حوّاء إذ يقول الله تعالى:"هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا..."(الأعراف189/7)،والزّوج في اللغة العربيّة لفظ يُعتمد للذّكر والأنثى.ولكنّ بعض الأحاديث النّبويّة تؤكّد أنّ الله خلق آدم أوّلا وأنّ حوّاء خُلقت من ضلعه[156].ويذهب بعض المفسّرين إلى اعتبار هذه الأسبقية في الوجود مظهرا من مظاهر تفضيل الذّكر

---

156 صحيح البخاري مج3 ج7 ص34.

علـى الأنثى،فهـذا ابـن العربـي يقـول:"ولا يخفـى علـى لبيـب فضـل الرّجال على النّساء،ولو لم يكن إلاّ أنّ المرأة خُلقت من الرّجل فهو أصلها"157.وقد بيّنّا منذ البدء عزوفنا عن أيّ تفسير تفاضليّ بين الجنسين،فمثلما أنّ النّقصان ليس عيبا في ذاته فإنّ الأسبقيّة ليست فضلا في ذاتها،وإنّنا لا نودّ أن نقيّم بل أن نفهم سبب هذه الأسبقيّة.

أسلفنا أنّ اللغة هي الّتي تشكّل الكائن وبيّنّا -استنادا إلى التّحليل النّفسيّ* اللاكاني- أنّ الدّالّة القضيبيّة اللغوية تمثّل الذّكور وأنّها لا تحيط بالمرأة أي إنّه لا وجود لدالّ على الأنوثة.ومن هذا المنظور لا يمكن أن تُخلق المرأة قبل الرّجل إذ لا يمكن أن يوجد الكائن قبل اللغة،ولا يمكن أن تكون الأنوثة أولى وهي المفتقرة أبدا إلى دالّ يسمها كلّها.فخلق الذّكر تجسيم لفعل الخلق باللغة "كن فيكون"158 والأنثى خُلقت من الرّجل،ولكن لا من الرّجل كلّه بل من ضلعه أو فضل طينته،وهي في الحالتين إذن محكومة بالدّالّة القضيبيّة التي تسبقها ولكنّها ليست محكومة بها إلاّ في جزء منها فقط.وإن كان الأمر كذلك فلماذا ترى بعض النّساء في خلق آدم قبل حوّاء انتقاصا من شأنهنّ وتفضيلا للذّكر على الأنثى في حين أنّه من الطّبيعيّ أن يكون الرّجل الدّالّ أوّلا حتّى يدلّ على ما لا يحيط به الدّالّ،ومن الطّبيعيّ أن يكون الرّمز أوّلا حتّى يكون الواقعيّ* الّذي لا يحيط به الرّمز.إنّ الصّمت لا يسبق الصّوت،بل الصّوت هو الّذي يلد الصّمت صمتا159.فنحن لا نفطن إلى الصّمت إلاّ بسماع الصّوت ولا نفطن إلى ما وراء الدّالّ إلاّ بوجود الدّالّ.

لماذا كانت للرّجال درجة على النّساء؟

قال الله تعالى:"وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ"(البقرة228/2)،وقد اتّفق المفسّرون على أنّ هذه الدّرجة لا تخصّ المنزلة عند الله خلافا لمعنى الدّرجة في آيات

---

157 أحكام القرآن ج1ص188.

158 البقرة117/2-آل عمران47/3-آل عمران59/3-الأنعام73/6-النّحل40/16-مريم35/19-يس82/36-غافر68/40.

159 Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse ,p-28.

أخرى من القرآن،ولكنّ المفسّرين اختلفوا في هذه الدّرجة التي للرّجل على المرأة فاعتبروا أنّها حقّ الطّاعة أو زيادة الميراث أو الجهاد أو النّفقة والقيام على المرأة160 أو حقّ اللعان أو صفح الرّجل عن المرأة وتفضّله عليها161 أو جواز تأديب الرّجل للمرأة أو أنّه أصل لها إذ خُلقت من ضلعه،غير أنّ أطرف تفسير هو ذاك الذي يقرّر صاحبه أنّ للرجال على النّساء درجة اللحية162.ومن هنا يبدو أنّ كلّ ما قد يختصّ به الرّجل دون المرأة درجةٌ له عليها.فلِمَ لا تكون هذه الدّرجة هي درجة خضوع الرّجل للدّالّة القضيبيّة دون المرأة؟.

من مودّة الاختلاف إلى غيرة المطالبة:

تذكر بعض المصادر أنّ أمّ سلمة أتت الرّسول قائلة:يا رسول الله تغزو الرّجال ولا نغزو وإنّما لنا نصف الميراث،وفي رواية أخرى سأل النّساء الجهاد فقلن:وددنا أنّ الله جعل لنا الغزو فنصيب من الأجر ما يصيب الرّجال.وفي رواية ثالثة قال الرّجال للرّسول:"إنّا لنرجو أن نفضل على النّساء بحسناتنا في الآخرة كما فضلنا عليهنّ في الميراث فيكون أجرنا على الضّعف من أجر النّساء،وقالت النّساء إنّا لنرجو أن يكون الوزر علينا نصف ما على الرّجال في الآخرة كما لنا الميراث على النّصف من نصيبهم في الدّنيا163.وسؤال النّساء يقوم على شعور واضح بالحيف والظّلم في حين أنّ سؤال الرّجال يقوم على إحساس واضح بالتّفوّق يرغب الرّجال في تجسيمه أكثر فأكثرَ.ويكشف كلا السّؤالين عن الطبيعة العميقة لعُصابَيِ* المرأة والرّجل.فالمرأة الّتي لا تجسّمها الدّالّة القضيبيّة تجسيما كاملا،تظلّ دائما في سعي عصابيّ* محموم نحو الاندراج ضمن هذه الدّالّة وهو ما عبّر عنه فرويد بشوق الأنثى إلى

160 أبو الفضل بن الحسن الطّبرسي:مجمع البيان في تفسير القرآن،بيروت،دار المعرفة 1986،ج2/1 ص575.

161 جامع البيان ج2 ص468.

162 أحكام القرآن ج1 ص188.

163 أسباب النّزول صص125/124.

القضيب*[164]،والرّجل الّذي لا يتجسّم ضمن مجموعة من يمتلك صورة للقضيب* إلاّ لوجود أنثى خارجة عن تلك المجموعة،يظلّ في فزع دائم من الخصاء* فيسعى إلى إثبات وجود صورة القضيب* بتأكيد تميّزه عن الأنثى.وإذ اتّضح أنّ سؤال كلّ من الرّجال والنّساء يضمر حالة عصابيّة* فمن المشروع التّساؤل عن كيفيّة الخروج من هذا المأزق العصابيّ* لكلا الجنسين.

كيف أجاب الله تعالى والرّسول صلّى الله عليه وسلّم السّائلين؟ اعتمد الله تعالى في خطابه ضمير الجمع الّذي يشمل الذّكور والإناث فقال:"وَلاَ تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ..."(النّساء 32/4).وفي هذا القول نهي عن أن يتمنّى كلّ جنس موضع الآخر أي إنّ في القول أمرا بقبول كلّ جنس لسماته المميّزة.فالخطأ هو في تصوّر السّمات التمييزيّة سمات معياريّة وأسّ الخطإ اللاواعي هو شوق المرأة إلى أن تمتلك سمات الرّجل وخوف الرّجل من أن يمتلك سمات المرأة أي إنّ أسّه اللاواعي هو الغيرة،غيرة المرأة من الرّجل من جهة وغيرة الرّجل على قضيبيّته من جهة أخرى.وما الغيرة؟ إنّها ليست إلاّ خوفا من الإقرار بنقص مّا أو إنّها محاولةٌ لسدّ الافتقار الّذي أسلفنا تحليله،وهي نشدانٌ لموضع الواحد الكامل غير المنشطر،ألا يؤكّد التّحليل النّفسيّ أنّ الغيرة في معناها العميق غيرة من الآخر المطلق* أي إنّها في منظورنا غيرة من الله؟[165].

إنّ نهي الله تعالى عن تمنّي كلّ جنس موضع الآخر وتأكيده اختصاص كلّ منهما بموضع مخصوص،إنّما هو نهي ينشد إقصاء التّقابل القائم على الصّراع ليحلّ محلّه الاختلاف القائم على السّلام[166].

الأنثويّ والموت والصّمت:

---

164 Que veut une femme ? ,p-119.

165 Inceste et jalousie,p-222.

166 السّابق ص45.

ترمز الأساطير الإغريقيّة إلى الموت بنساء ثلاث يغزلن(les parques).ويبيّن التّحليل النّفسيّ العلاقة الوثيقة بين الموت والأنثويّ.فالأمّ الأنثى هي الّتي تلد الإنسان للحياة،وبولادته تلك يبدأ رحلته في الموت ونحو الموت.والمرأة في انفعالها الجنسيّ توهن الرّجل وتضعفه فتمثّل بعض وجوه دافع الموت الغرزيّ*(pulsion de mort)،والإنسان عند موته يعود إلى الأرض الأمّ الرّمزيّة.

ولمّا كانت اللغة هي الّتي تسمّي الكائن فتنشئه بتلك التّسمية كائنا فإنّه يمكننا أن نقرّ بالعلاقة الوثيقة بين الموت والصّمت.وقد أسلفنا أنّ الدّالّة القضيبيّة اللغويّة لا تمثّل المرأة كلّها.لذلك يبقى بعض من الأنثويّ غير قابل للتّرميز،ومن هنا نفهم العلاقة بين الأنثويّ والصّمت.فمن سمات المرأة في المخيال العربيّ الإسلاميّ أن تكون صامتة،ونحن نجد فرويد يقرأ الأنثويّ في كثير من الأحلام ممثّلا في كلّ من الصّمت والموت[167].

ودون أن ندّعي إنشاء شكلنة عامّة يمكننا اعتبار موضعي الذّكوريّ والأنثويّ متقابلين رمزيّا،الموضع الأوّل يسم الحياة والفعل واللغة والموضع الثّاني يسم الموت والانفعال والصّمت.والعناصر الثّلاثة مترابطة فالحياة البشريّة لا تكون خارج اللغة ولا تستقيم بلا فعل وإن يكن فعل اللغة.والموت مجال الانفعال والصّمت والفعل اللاواعي.ومن صفات الحياة/الفعل/اللغة أن تكون باثّة وفانية،ومن صفات الموت/الانفعال/الصّمت أن تكون أكثر تقبّلا وأكثر خلودا.ومن لطيف الأمور أنّ الحيوانات المنويّة المذكّرة أسرع من المؤنّثة في الوصول إلى البويضة لتلقيحها ولكنّها أقلّ تحمّلا لعوامل الفناء إذ تموت بسرعة،وفي مقابل ذلك نجد الحيوانات المنويّة المؤنّثة أقلّ سرعة في بلوغ البويضة وأكثر مقاومة لعوامل الفناء.ولسنا في حاجة إلى دراسات مجهريّة لنقرّ بأنّ قوّة الرّجل العضليّة أكبر من قوّة المرأة وفي مقابل ذلك تفيد كثير من الدّراسات

---

167 انظر مثلا:

L e thème des trois coffrets et L'inquiétante étrangeté ,in S-Freud : Essais de psychanalyse appliquée,Paris,Puf,NRF 1993 .

بأنّ قدرة المرأة على تحمّل الألم أكبر من قدرة الرّجل وأنّ معدّل أمل الحياة لدى النّساء أكبر من معدّل أمل الحياة لدى الرّجال.

فإذا نظرنا في الدّين والإيمان وجدنا أنّ الدّين موضع فعل واختيار،فالإنسان يمكن أن يقتنع بتعاليم دين مّا فيقرّر اعتناقه،أمّا الإيمان فهو موضع انفعال وتقبّل يقوم على الاستسلام لاختراق الله للذّات.والدّين في علاقته الوثيقة بالدّولة يحتاج إلى قوّة ورباط الخيل لنشر الدّين والإقناع به أمّا الإيمان فهو متعة* فرديّة لا يحتاج الإنسان إلى قولها بل إنّه لا يستطيع قولها.وقد تكون مؤسّسات الدّين قويّة إلاّ أنّها تظل هشّة فيعتريها الضّعف عبر التّاريخ أمّا الإيمان فعمق فرديّ ليس لأيّ موضوع خارجي عليه سلطة ولا يملك له أحد تبديلا ،وهو تجربة فرديّة تتضمّن كلّ معاني الخطر والهلاك.والدّين بأحكامه ينظّم تصاريف الحياة ،أمّا الإيمان فلا يغدو مجال معرفة إلاّ بعد الموت.أليس الدّين أقرب في طبيعته الرّمزيّة إلى الذّكوريّ (بحقوله الدّلاليّة الفعل/القول/الحياة...)،والإيمان أقرب إلى الأنثويّ (بحقوله الدّلاليّة الانفعال/الصّمت/الموت...) فكيف لا تكون المرأة ناقصة دين؟

الواقع والحقيقة أو الواقع والواقعيّ*:

تتظافر منطلقات التّحليل النّفسيّ في رمزيّتها ومنطلقات الملاحظة المباشرة في بساطتها ومنطلقات العلوم الطّبيعيّة في دقّتها لتقرّ باختلاف رمزيّ بين الجنسين تكون المرأة بمقتضاه ناقصة عقل ودين من المنظور اللاواعي الّذي لا يفيد أيّ تفضيل في الواقع لجنس على جنس.إنّ المرأة مفتقرة إلى التّرميز الّذي يقول ذاتها شأنها في ذلك شأن الحقيقة الّتي لا يعرفها أحد.والرّجل ببعده القانونيّ يسم ذاته ويسم بعضا من المرأة فيرسي قانون الواقع.يقول الله تعالى:"وَلَكُمْ فِي القِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ..."(البقرة179/2)،فالقصاص من ضروب تنظيم الحياة الاجتماعيّة أي تنظيم الواقع،ومن هذا المنظور نفهم سبب تنفيذ أحكام القانون على من يخرق القانون رغم وعينا بأنّه محكوم في خرقه ذاك بدوافع نفسيّة لاواعية. فكثير من النّاس يشعر بحيرة بين ضرورة تطبيق القانون على من يخرقه من جهة وخضوع الخارج

عن القانون لدوافع عميقة هي الّتي حملته على خرق القانون.ولن يتسنّى لنا مهما بحثنا في ظروف "المذنب" الاجتماعيّة أو في خصائصه النّفسيّة أن نتأكّد من مدى مسؤوليّته أمام القانون،ولن يتسنّى لنا أن نغيّر "المذنب" بمجرّد تطبيق القانون عليه.فمعرفة هذه المسؤوليّة تستدعي معرفة مطلقة بالمقام ممّا لا يتسنّى للبشر،والتّغيير يستدعي غوصا في أعماق الذّات* الأخرى وحلولا يستحيل في الدّنيا.إنّ موقف الرّسول من الرّجل الّذي جاءه يشكو زوجته يبيّن هذه المسألة.فقد "جاء رجل إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فقال إنّ عندي امرأة هي من أحبّ النّاس إليّ وهي لا تمنع يد لامس،قال طلّقها،قال لا أصبر عنها،قال استمتع بها"[168].إنّ الرّجل يشكو "عيبا" في سلوك زوجته ويطالب بتغيير ذلك العيب،والرّسول يؤكّد له أنّ التّغيير غير ممكن فإمّا أن يندرج هذا الرّجل في موضع الذّكوريّ الجماعيّ فيطلّق المرأة أو أن يندرج في موضع الأنثويّ الفرديّ فيقبل صفتها.الوجهان ممكنان ومتناقضان ولا سبيل لوجه ثالث يصالح بينهما فيربأ انشطار* (clivage) الإنسان الأصليّ.إنّ القانون موضعَ الأبويّ يستند إلى مبدإ الواقع أمّا الحقيقة فلا صلة لها بالواقع،إنّها مجال ما نختلف فيه حتّى ينبّئنا الله به في مقام آخر.ولعلّها من مجال ما قد ينكشف في الدّنيا لبعض الأصفياء دون أن يستطيعوا إلى قولها سبيلا.فمفهوم الحقيقة يتمازج مع مفهوم الواقعيّ* الّذي يفاجئنا في أعماق ذواتنا فلا نستطيع ترميزه.إنّ الحقيقة والواقعيّ* من مجال الأنثويّ،أفلا تكون الحقيقة محتجبة دوما؟

الأنثويّ والحجاب:

لعلّه يمكننا الحديث اليوم عن حجاب المرأة باعتباره مسألة تشغل المسلمين خاصّتهم وعامّتهم،وكثير من النّاس يتحدّث في "الحجاب" بلا معرفة بنصوص التّراث.وقد رجعنا لبعض هذه النّصوص مسائلين إيّاها فبدا لنا "الحجاب" ذا وجهين وجه واقعيّ تاريخيّ ووجه رمزيّ نفسيّ.

168 سنن النّسائي،بيروت دار الجيل 1987،مج3 ج6 ص69.

+ حجاب التّاريخ والواقع:

من لطيف الأمور أنّ الحجاب لغة لا علاقة له باللباس الّذي ترتديه بعض المسلمات اليوم ممّن يوسمن بالمتحجّبات.فالحجاب من جذر:حجب،والحجب يفترض غيابا تامّا للمحجوب عن الرّؤية،والله أبرز المحجوبين باعتباره الغائب الأكبر كما رأينا.يقول الله تعالى:"وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إلاَّ وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ..."(الشّورى51/42).وتؤكّد الأخبار التّاريخيّة أنّ الحجاب يقوم على حجب كامل عن الرّوية[169].وقد طلب الله تعالى من زوجات الرّسول أن يحتجبن بقوله:"...وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ..."(الأحزاب53/33)،وذُكر في أسباب نزول هذه الآية أكثر من سبب الأوّل يجسّمه الخبر التّالي الوارد في صحيح البخاري عن أنس بن مالك قال:"كان أمّهاتي يواظبن على خدمة النبيّ صلّى الله عليه وسلّم فخدمته عشر سنين وتوفّي النبيّ صلى الله عليه وسلّم وأنا ابن عشرين سنة،فكنت أعلم النّاس بشأن الحجاب حين أُنزل،وكان أوّل ما أُنزل في مبتنى الرّسول بزينب ابنة جحش أصبح النبيّ بها عروسا فدعا القوم فأصابوا من الطّعام ثمّ خرجوا وبقي رهط منهم عند النّبيّ،فأطالوا المكث فقام النبيّ فخرج وخرجت معه لكي يخرجوا فمشى النبيّ ومشيت حتّى جاء عتبة حجرة عائشة،ثمّ ظنّ أنّهم خرجوا فرجع ورجعت معه حتّى إذا دخل على زينب فإذا هم جلوس لم يقوموا فرجع النبيّ ورجعت معه فإذا هم قد خرجوا فضرب النبيّ بيني وبينه بالسّتر وأُنزل الحجاب"[170].أمّا الخبر الثّاني فيفيد أنّ عمر بن الخطّاب قال:"يا رسول الله إنّ نساءك يدخل عليهنّ البرّ والفاجر فلو أمرتهنّ أن يحتجبن،قال:فنزلت آية الحجاب"[171].أمّا السّبب الثّالث فهو أنّ "رسول الله صلّى الله عليه

169 قول المخبر "فسمعت تصفيقها من وراء الحجاب" يبيّن أنّ المرأة (وهي هنا عائشة زوج الرّسول) لا يظهر منها شيء.صحيح البخاري مج3 ج7 ص133.

170 صحيح البخاري مج3ج1 ص30.

171 جامع البيان ج10 ص326.

وسلّم كان يَطعم ومعه بعض أصحابه فأصابت يد رجل منهم يد عائشة فكره ذلك رسول الله فنزلت آية الحجاب"[172]

إنّ هذه الأخبار الثّلاثة تتواتر بألفاظ مختلفة في كثير من كتب الحديث والتّفسير،وهي تفيد أنّ نزول آية الحجاب متّصل بدرء ضرر محتمل عن زوجات الرّسول ومن ثمّ عن الرّسول نفسه.إنّ نساء الرّسول حُجبن عن المؤمنين خشية ما قد يلحق بهنّ من أذى معنويّ أو مادّي في مجتمع جاهليّ لا يتصوّر المرأة كائنا ذا قيمة.أفلم يكن الجاهليّون يئدون النّساء ويمنعون توريثهنّ بل يرثوهنّ مثل البضاعة إذ يرث الابن الأكبر زوجة أبيه بعد أن يتوفّى أبوه؟ وألم يصرّح عمر بن الخطّاب نفسه:"كنّا في الجاهليّة لا نعدّ النّساء شيئا"[173]؟

وقد تجاوز الأذى المحتمل نساء الرّسول ليشمل سائر نساء المؤمنين فالله تعالى يقول:" يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلاَبِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلاَ يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَحِيمًا"(الأحزاب59/33).ونلاحظ أنّ الآية تصرّح بسبب النّزول وهو تصريح تتظافر عليه أخبار كثير في كتب التّفسير فالطّبري مثلا يورد الخبر التّالي:"قدم النبي صلّى الله عليه وسلّم المدينة على غير منزل،فكان نساء النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم وغيرهنّ إذا كان الليل خرجن لقضاء حوائجهنّ ،وكان رجال يجلسون على الطّريق للغزل،فأنزل الله "يا أيّها النبيّ قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهنّ من جلابيبهنّ"[174].

وتدقّق بعض الأخبار موضوع هذا الأمر فتعتبره خاصّا بالحرائر دون الإماء وقد أورد الطّبري الخبر التّالي:" وقد كانت المملوكة إذا مرّت تناولوها بالإيذاء،فنهى الله الحرائر أن يتشبّهن بالإماء" [175].فَوَفْقَ هذا الخبر يبدو الإماء معفيّات من أمر إدناء

---

172 السّابق ص325.

173 صحيح البخاري مج3 ج1 ص196.

174 جامع البيان ج10 ص 332.

175 السّابق الصفحة نفسها.

جلابيبهنّ لأنّهنّ لا يستحققن دفعا للأذى فهنّ مجرّد إماء،ويبدو إدناء الجلابيب ذا وظيفة تمييزيّة بين الإماء والحرائر فالنّساء يُعرفن بزيّهنّ أنّهنّ حرائر ولسن بإماء[176].وتثبت الدّراسات الاجتماعيّة دور اللباس خصوصا والهيئة عموما في التمييز بين المجموعات الاجتماعيّة[177].إنّ إدناء الجلابيب سمة تمييزيّة للحرائر تجنّبهنّ الأذى من جهة وتثبت مكانتهنّ الاجتماعيّة الرّفيعة من جهة ثانية.وليس من الغريب عندئذ أن يقرّر الزّمخشري أنّ "الفتيان وأهل الشّطارة يتعرّضون إذا خرجن بالليل لمقاضي حوائجهنّ...للإماء وربّما تعرّضوا للحرّة بعلّة الأمة يقولون حسبناها أمة فأمرن أن يخالفن بزيّهنّ عن زيّ الإماء"[178].وليس من الغريب أن يرد في صحيح البخاري الخبر التّالي:"أقام النّبيّ صلى الله عليه وسلّم بين خيبر والمدينة ثلاثا يُبنى عليه بصفيّة بنت حييّ فدعوت المسلمين إلى وليمته فما كان فيها من خبز ولا لحم أُمر بالأنطاع...فقال المسلمون إحدى أمّهات المؤمنين أو ممّا ملكت يمينه ،فقالوا **إن حجبها فهي من أمّهات المؤمنين وإن لم يحجبها فهي ممّا ملكت يمينه**،فلمّا ارتحل وطّى لها خلفه ومدّ الحجاب بينها وبين النّاس"[179].وليس من الغريب والحال هذه أن يكون إدناء الأمة الجلابيب مصدر خلل في تنظيم الطّبقات الاجتماعيّة وهو خلل يرفضه عمر بن الخطّاب ويتصدّى له بقوّة إذ يضرب كلّ أمة تتقنّع بالدرّة محافظة على زيّ الحرائر[180].ومن هذا المنظور يفقد إدناء الجلابيب البعد المقدّس الّذي يضفيه عليه بعض الأصوليّين،فإن كان

176 مجمع البيان ج7/8 ،ص580.

177 الإخبار عن المرأة في القرآن والسّنّة صص108/106.ويتجسّم هذا التّمييز في مسائل مختلفة شأن إعفاء اللحيّ وحلق الشّوارب والامتناع عن لبس الحرير والشّرب في آنية الذّهب والفضّة.صحيح البخاري مج3 ج7 ص99.

178 أبو القاسم جار الله الزّمخشري:الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل،بيروت،دارالمعرفة (د-ت)،ج3 ص246.

179 صحيح البخاري مج 3 ج1 ص8.

180 أبو عبد الله القرطبي:الجامع لأحكام القرآن،بيروت،دار إحياء الكتاب العربي 1985 ج 14 ، ص 244 .

هذا الأمر مقدّسا شاملا جميع النّساء بلا استثناء بغرض اتّقاء الفتنة،فكيف يُستثنى منه الإماء؟ وكيف يضرب عمر بن الخطّاب امرأة أرادت أن تتغطّى كي لا تفتن الرّجال؟ هل تكون غيرة عمر على الأمة البضاعة أكبر من غيرته على كلام الله وأوامره وهل يكون استياؤه لتشبّه الأمة بالحرّة أكبر من استيائه لوجود هذه "الفتنة المطروحة بالقوّة" في الطّريق؟

إنّ الآيتين السّابقتين تثبتان أنّ الأمر بإدناء الجلابيب متّصل بظرف تاريخيّ عرضيّ يدعو إلى حماية نساء المؤمنين الحرائر عموما ونساء الرّسول خصوصا من الأذى في مجتمع قائم على صراع بين المسلمين وغير المسلمين.على أنّ الآية الأكثر تواترا لإثبات وجوب "الحجاب" قول الله تعالى:"...وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فرُوجَهُنَّ وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إلاّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ..."(النّور31/24).ويؤكّد الرّازي اختصاص الأمر في هذه الآية كذلك بالحرائر دون الإماء إذ يقول:"اتّفقوا على تخصيص قوله "ولا يبدين زينتهنّ إلاّ ما ظهر منها بالحرائر دون الإماء والمعنى فيه ظاهر وهو أنّ الأمة مال فلا بدّ من الاحتياط في بيعها وشرائها،وذلك لا يمكن إلاّ بالنّظر إليها على الاستقصاء بخلاف الحرّة"[181].

ويبدو ممّا سبق أنّ الأمر بإخفاء بعض الزّينة خاصّ بالحرائر حماية لهنّ من الأذى من جهة ولعدم الحاجة إلى النّظر إليهنّ من جهة ثانية.إنّ الحرائر لسن بضائع ودرجتهنّ الرّفيعة تفسّر نشدان منع الأذى عنهنّ ومنع إدامة النّظر إليهنّ،أمّا الإماء فلا بأس إن أُلحق بهنّ الأذى أو استقصي في تقليبهنّ فهنّ مال قبل أن يكنّ نساء.

ولا شكّ أنّ هذا التّصوّر قد يحرج من منظور حقوق الإنسان الحديثة ومفهوم المساواة المفترضة بين النّاس ولكنّه تصوّر متناسق مع الفترة التّاريخيّة التي نزلت فيها آيات القرآن حيث كان الرقّ واقعا تاريخيّا ومفهوما متغلغلا في المخيال البشريّ الّذي لم يشذّ عنه

181 مفاتيح الغيب مج12 ج23 ص207.

المخيال العربيّ الإسلاميّ.ولن نقف طويلا عند مدى دلالة هذا الموقف على تاريخيّة القرآن،فنحن لا نودّ في هذا المستوى إلاّ أن نعرض تفاسير الآية الحادية والثّلاثين من سورة النّور.

ومن اللافت للانتباه أنّ هذه الآية ولّدت خلافات كبيرة بين المفسّرين تعلّقت بمفهوم الزّينة أوّلا وبمفهوم الظّاهر من الزّينة ثانيا.ففيما يخصّ الزّينة اختلف المفسّرون في اعتبارها شاملة الخلقة فـ"أنكر بعضهم وقوع اسم الزّينة على الخلقة لأنّه لا يكاد يقال في الخلقة إنّه من زينتها.وإنّما يقال ذلك فيما تكتسبه من كحل وخضاب وغيره،والأقرب أنّ الخلقة داخلة في الزّينة"[182].وفيما يخصّ الظّاهر من الزّينة أي ما يجوز للمرأة الحرّة كشفه من بدنها فقد رأى بعض المفسّرين أنّ الشّعر والوجه والكفّين من الزّينة الظاهرة ونفى بعض المفسّرين أن يكون الشّعر زينة ظاهرة مؤكّدين ضرورة تغطيته[183].ورأى مفسّرون آخرون أنّ جسد المرأة كلّه زينة ولذلك يجب أن يُغطّى كلّه،وتقوم هذه المواقف كلّها على الإجماع[184]،وذلك رغم أنّ عددا من المفسّرين استند إلى بعض أحاديث للرّسول صلّى الله عليه وسلّم فقد قال قتادة:"وبلغني أنّ النّبي صلّى الله عليه وسلّم قال لا يحلّ لامرأة تؤمن بالله وباليوم الآخر أن تخرج يدها إلاّ إلى ههنا،وقبض نصف الذّراع"[185]،وفي رواية أخرى عن عائشة أنّ الرّسول قال:"إذا عركت المرأة لم يحلّ أن تظهر إلاّ وجهها،وإلاّ ما دون هذا وقبض على ذراعه فترك بين قبضته وبين الكفّ مثل قبضة أخرى"[186].والطّريف أنّ الرّسول في الرّوايتين لا يتكلّم بل يعمد إلى الإشارة لبيان الظّاهر من الزّينة.فما حدود نصف الذّراع المسموح بها؟ وهل الشّعر جزء من الوجه أم لا؟ولماذا نجد بعض "علماء الإسلام" المتمسّكين بحرفيّة أحاديث الرّسول يضربون صفحا عن

---

182 مفاتيح الغيب مج12 ج23 ص206.

183 التّحرير والتّنوير ج18 ص207.

184 جامع البيان ج9 ص306.

185 السّابق ج9 ص305.

186 السّابق الصّفحة نفسها.

إباحته للمرأة كشف وجهها على الأقلّ وذراعها ويذهبون إلى ضرورة تغطيتها جسدها؟ هل يرى المودودي مثلا نفسه مؤهّلا أكثر من الرّسول لينفي ما اتُّفق فيه من حديثه شأن إباحته للمرأة إبانة نصف ذراعها مثلا؟ إنّ المودودي يخالف كلام رسول الله ويصبح مرجعا مقدّسا.فلم لا يُعدّ موقفه هذا عصيانا؟هل العصيان يكون بالإنقاص فحسب أليست الزّيادة ذاتها مسّا بالقول النّبويّ وتحريفا له؟[187]

ولكن لندع المودودي وأتباعه ولنعد إلى القول الإلهيّ وإلى الآية الحادية والثّلاثين من سورة النّور.فقد عرضنا لاختلاف المفسّرين في معنى الزّينة الظّاهرة ولم نقف على الأمر الثّاني في الآية وهو ضرب الخمار على الجيب؟ فما الخمار؟ وما الجيب؟ الخمار من جذر "خمر" ويفيد في معناه العامّ كلّ ما غطّى وستر وفي معناه الخاصّ ما تغطّي به المرأة رأسها.والجيب من القميص طوقه،ومن البدن القلب والصّدر[188].وإذا اعتبرنا الخمار بمعناه الاصطلاحيّ الشّائع غطاء الرّأس-وهو ليس كذلك بالضّرورة كما رأينا- تبيّن لنا أنّ الآية لا تأمر بوضع الخمار بل بضرب الخمار على الجيب أي إنّ وجود الخمار هو مقتضى(présupposé) بعبارة اللسانيّين[189].الآية إذن تأمر بتغطية الجيوب لا بلبس الخمر إذ كان لبسهنّ شائعا،ومن هذا المنظور نفهم قول الرّازي: "إنّ نساء الجاهلية كنّ يشددن خمرهنّ من خلفهنّ..."،ونفهم قول الزّمخشري:"كانت جيوبهنّ واسعة تبدو منها نحورهنّ وصدورهنّ وما حواليها وكنّ يسدلن

---

187 أبو الأعلى المودودي: تفسير سورة النّور،الكويت،دار ابن قتيبة (د-ت) ص159.
وفي كثير من الأحيان نجد المفسّرين يخالفون أحاديث الرّسول إن كان في هذه المخالفة مزيد من التّضييق على النّساء،ومن ذلك إلى جانب موقف المودودي المذكور، منعُ أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم النّساء من الذّهاب إلى المساجد رغم قوله:"لا تمنعوا إماء الله مساجد الله".انظر:الجامع لأحكام القرآن،ج 14 ص244 .

188 يقول الزّمخشري:ويجوز أن يُراد بالجيوب الصّدر.الكشّاف ح3 ص72.

189 المقتضى هو ما لا يدلّ عليه اللفظ ولا يكون منطوقا لكن يكون من ضرورة اللفظ،فالقول:سافر أخي مع زوجته،يقتضي أنّ للمتكلّم أخا وأنّ لذلك الأخ زوجة وذلك مهما يكن سياق القول ومقامه.

الخمر من ورائهنّ فتبقى مكشوفة"[190]،ويمكن أن نطرح السّؤال التّالي: هل ذكر المقتضى أي الخُمُر-على فرض أنّها غطاء الرّأس-أمر بلبسهنّ،وهل يكون ذكر الجلابيب في الأمر بإدناء الجلابيب أمرا بلبسهنّ،فيكون كلّ من لبس سوى الجلباب عاصيا؟ ووفق المنطق ذاته هل يكون ذكر الرّقيق في آيات كثيرة من القرآن أمرا بوجود الرقّ فيكون كلّ من ألغى الرقّ عاصيا؟

ليس غرضنا الإجابة عن هذه الأسئلة فقد أقررنا أن لا أحد يمتلك جوابا ولكن بدا لنا أنّ بين الحجاب الّذي يلوّح به الأصوليّون اليوم من جهة و"حجاب" القرآن والسنّة غيابا للتّطابق واضحا،الأصوليّون يقرّون ويؤكّدون والقرآن والسنّة يجملان ولا يخصّصان،الأصوليّون يثبتون مضمونا قضويّا* والقرآن يعمد إلى مقتضى ممكن،والأهمّ أنّ الأصوليّين يكادون يجعلون "الحجاب" ركنا من أركان الدّين جاهلين بكلّ أبعاده التّاريخيّة أو متناسين إيّاها.ولا يمكن أن نفهم موقفهم هذا إلاّ إذا خرجنا من حجاب التّاريخ لنقف على حجاب الرّمز.

+حجاب الرّمز:

أسلفنا الحديث عن شوق المرأة إلى القضيب* الغائب.ولأنّ المرأة لن تحصل على هذا القضيب* أبدا فإنّها تبالغ في الاعتناء بجسدها كلّه وهذا ما حمل فرويد على التّقرير بأنّ النّرجسيّة طبع أنثويّ أساسا[191].وعلى هذا الأساس قد يغدو جسد المرأة كلّه من المنظور الرّمزي في صورة القضيب*.فكأنّ الرّجال يودّون امتلاك القضيب* وكأنّ النّساء يوددن أن يكنّ هنّ القضيب*[192].واعتبار المرأة ذاتَها قضيبا* رمزيّا ليس حكرا على تصوّر النّساء ذواتهنّ بل على تصوّر الذّكور لهنّ إذ يبدو أنّ الرّجال أنفسهنّ يتعاملون مع

---

190 الكشّاف ج3 ص72.

191 S-freud :La féminité ,in Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse,Paris,Gallimard 1984,pp-173/174.

192 Que veut une femme?,p-119.

جسد المرأة باعتباره معوّضا للقضيب*[193].وبذلك تكون جنسانيّة الرّجل في جوهرها شيْآنيّة*(fétichiste)[194].

والمهمّ في مجالنا هو أنّ اتّخاذ جسد المرأة صورة القضيب* رمزيّا يمكن أن يفسّر ما شاع من اعتبار الرّجال جسد المرأة كلّه عورة.فالرّازي مثلا يقرّر أنّ جميع بدن المرأة الحرّة عورة،ويؤكّد أنّ بدنها "**في ذاته** عورة"[195] .فكأنّ هذا الاعتبار يكشف باللغة ما يقبع في أعماق اللاوعي* بلا ترميز.وبذلك تصبح تغطية جسد المرأة تغطية للشّيآنيّة* الرّجاليّة وتغطية للخصاء* النّسائيّ وإخفاء لهذا الّذي إن ظهر يحرّك رواكد النّفس ويهتك المستور.ومن هنا يمكن أن نفهم تركيز بعض التيّارات الأصوليّة على الحجاب واعتباره حجر الزّاوية في خطابهم.إنّ ما يسمونه بالحجاب ليس الزيّ المميّز للمنتمين إلى المجموعة فقط وليس اللباس السّاتر من الفتنة فقط،إذ لو اقتصر الأمر على التّمييز والتّميّز لوجدنا التّركيز نفسه على إعفاء اللحيّ لدى الرّجال،ولو اقتصر الأمر على درء الفتنة لوجدنا درء الفتنة يتجاوز الخوف على الرّجال من فتنة النّساء إلى الخوف على النّساء من فتنة الرّجال أفلم يذهب بعض المفسّرين إلى أنّ "عورة الرّجل مع المرأة ففيه نظر إن كان أجنبيّا...**وقيل جميع بدنه إلاّ الوجه والكفّين كهي معه"** [196].ولكنّ صوت هؤلاء المفسّرين بقي خافتا بل أسكته الإجماع،وبقي حجاب المرأة ذاك الّذي يستجيب لحاجات نفسيّة عميقة مُخْمِدا بعض جوانب اللاوعي*.

ومن منظور آخر فإنّ مفهوم حجاب المرأة يتّسق رمزيّا مع ما أسلفناه من وجود المتعة* الأنثويّة الأخرى الّتي لا تنقال.إنّ هذه المتعة* موجودة وراء حجاب اللغة لا يمكن التّصريح بها.وهي لا تخرج في ذلك عن الرّوحانيّ المقدّس الّذي يتموضع في الخفاء وينتشي بالغياب.إنّ الأنثويّ والإيمان والإلهي كلّها مواضيع لا تكون

---

193 Lacan,p-84.

194 السّابق الصفحة نفسها.

195 مفاتيح الغيب مج12 ج23 ص205.

196 السّابق،الصّفحة نفسها.

إلاّ مفترضة محتجبة على نمط الغياب. إنّها مواضيع خارج العقل والمنطق وخارج الدّين والمؤسّسة الجماعيّة.أفيكون بعد هذا كلّه عجيبا أن توصف النّساء بأنّهنّ ناقصات عقل ودين؟ وأيكون عجيبا أن يقوم الكون على الاختلاف بين ما يُرى وما لا يُرى وما ينقال وما لا ينقال؟ وأليس امتعاض بعض النّساء من "نقصان الدّين والعقل" من جهة وتصوّر الرّجال إيّاه ذمّا من جهة ثانية هو موقف واحد ينفي الانشطار*،انشطارَ الإنسان بين الذّكوريّ والأنثويّ وانشطارَ النّفس بين الوعي واللاوعي* وانشطار الفعل بين الجماعيّ والفرديّ؟ إنّ الانشطار* هو منطلق الشّوق*،والرّأي الّذي ذكرنا يُسكت صوت الشّوق* ويسعى إلى هتك آثار الحجاب الأصليّ في الأنثويّ بإنشاء حجاب مادّي ذكوريّ ننشد به موضع المتكلّم الفاعل المقرّر الممتلك للحقيقة وننشد به موضع الإنسان الكامل الّذي يمتلك القول الفصل ناسين أنّ لكلّ موقف نقيضا وناسين أنّنا مهما بلغنا من العلم والمعرفة يظلّ جوهرنا افتقارا إلى آخر مطلق* لن ندركه إلاّ بسلطان.قال تعالى:"يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ فَانْفُذُوا **لاَ تَنْفُذُونَ إِلاَّ بِسُلْطَانٍ**"(الرّحمان33/55).